UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen

an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

Herausgegeben von dem Direktor
Prof. Dr. Eduard Sachau
Geh. Ober-Regierungsrat

562214
27. 4. 53

JAHRGANG XXI

Berlin 1918
Kommissionsverlag von Georg Reimer

PJ
25
B5
Jg.21

Mitteilungen
des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin
Erste Abteilung

Ostasiatische Studien

Redigiert von
Geh. Regierungsrat Prof. Dr. R. Lange,
Prof. Dr. A. Forke und Prof. Lic. W. Schüler

1918

Berlin
Kommissionsverlag von Georg Reimer

Inhalt.

Seite

Das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu. Von O. Franke 1

Unshū-Shōsoku oder Die Briefsammlung des Unshū. Von Fujiwara Akihira. Der älteste japanische Briefsteller (11. Jahrhundert n. Chr.). 3. bis 6. Buch (Schluß). Übersetzt von Clemens Scharschmidt. 81

Seminarchronik für die Zeit vom Oktober 1917 bis August 1918.

Das Seminar zählte:

a) im Wintersemester 1917/18: 88 (66 männliche und 22 weibliche) Mitglieder sowie 3 Hospitanten und 3 Hospitantinnen. Außerdem besuchten die nichtamtlichen Kurse im Russischen für Heeresangehörige und Beamte 37, im Georgischen 8, im Polnischen 26, im Türkischen 128, im Bulgarischen 30 und über führende Missionare 15 Personen. Gesamtzahl der Besucher: 328 Personen.

b) im Sommersemester 1918: 80 (58 männliche und 22 weibliche) Mitglieder sowie 16 Hospitanten. Außerdem besuchten die nichtamtlichen Kurse im Russischen für Heeresangehörige und Beamte 42, im Polnischen 32, im Türkischen 121, im Bulgarischen 36, im Ukrainischen 16, im Litauischen 15, über führende Missionare 9 sowie über Kriegs- und Volkswirtschaft 54 Personen. Gesamtzahl der Besucher: 421 Personen.

Der Lehrkörper bestand:

a) im Wintersemester 1917/18 aus 34 Lehrern und 9 Lektoren.

Wie im Vorjahr fielen infolge des Krieges die Vorlesungen und Übungen der Herren Steudel, Schoenhals, Gerstmeyer, von Ramsay, Weiß, Palme, Lane und Westermann aus. Die Vertretungen der Herren Palme, Lane und Westermann waren die gleichen wie im Vorjahr. Herr Prof. Dr. A. Forke wurde für die Abhaltung von Vorlesungen im Chinesischen an der Universität von Kalifornien in Berkeley auf ein weiteres Jahr, d. i. bis zum 15. August 1918, beurlaubt, mußte aber infolge des Krieges mit Amerika diese Stellung aufgeben und befindet sich, da ihm die Rückreise unmöglich ist, zur Zeit noch dort. Für den erkrankten und beurlaubten Lehrer des Englischen, Herrn Prof. Dr. Adolf Rambeau übernahm wieder Herr Pfarrer Dr. jur. Johann-Michael Toll den Unterricht in dieser Sprache.

Mit der Abhaltung der seit Beginn des Krieges bestehenden Kriegskurse (siehe den Bericht im Vorjahr) waren die Herren W. Bolland und Dr. G. Weil für Türkisch, A. Cosack für Russisch, N. Tarapanoff für Bulgarisch, L. Adamski für Polnisch weiter beauftragt. Neu hinzutrat im Februar 1918 ein Kursus im Georgischen, der von Herrn Dr. R. Meckelein geleitet wurde. Diese Kurse erfreuten sich, wie aus der vorhergehenden Statistik zu ersehen ist, eines starken Besuches.

b) im Sommersemester 1918 aus 37 Lehrern und 9 Lektoren.

In den Osterferien starb am 27. März 1918 nach längerem schweren Leiden der Lehrer des Englischen, Prof. Dr. Adolf Rambeau, der dem Lehrkörper seit 1906 angehört hatte. Mit der Wahrnehmung seines Unterrichts wurde bis auf weiteres Herr Pfarrer Dr. jur. Johann-Michael Toll betraut.

Mit Anfang des Semesters wurden neu in den amtlichen Lehrplan des Seminars das Georgische und Tatarische aufgenommen. Mit der Abhaltung des ersteren Unterrichts wurde der Kgl. Hilfsbibliothekar Herr Dr. Richard Meckelein, mit derjenigen des anderen Unterrichts der Abteilungsdirektor in der Königlichen Bibliothek, Herr Dr. Gotthold Weil, von dem vorgeordneten Ministerium beauftragt.

Außer den im vorhergehenden Semester bereits bestehenden Kriegskursen traten als neue hinzu: Das Ukrainische, geleitet von Herrn Dr. Roman von Smal-Stocki und das Litauische, geleitet von Herrn Wilhelm Storost-Vidunas.

Im Anschluß an die Sprachkurse für Heeresangehörige wurden wie in den vorhergehenden Semestern wieder zahlreiche, seitens der Kommandostellen gewünschte Prüfungen von Militärpersonen abgehalten.

Für ihre Verdienste in der im vorjährigen Bericht erwähnten Kriegstätigkeit des Seminars wurden durch Verleihung des Verdienstkreuzes für Kriegshilfe die nachbenannten Angehörigen des Seminars ausgezeichnet: Im August 1917 der Unterzeichnete sowie der Sekretär des Seminars, Herr Wilhelm Hildebrandt, im Februar 1918 der Lehrer des Arabischen, Prof. Dr. Martin Hartmann, der Lehrer arabischer Dialekte, Herr Prof. Dr. Georg Kampffmeyer, der Lehrer des Äthiopischen, Amharischen

und Arabischen, Herr Dr. Eugen Mittwoch, der Lehrer des Türkischen, Herr Wilhelm Bolland, der Lehrer des Georgischen, Herr Dr. Richard Meckelein, der Lehrer des Tatarischen, Herr Dr. Gotthold Weil, und der Lehrer des Litauischen, Herr Wilhelm Storost-Vidunas.

Von Mitarbeitern, die dem Seminar für Kriegsarbeit ihre Hilfe geliehen hatten, wurden die Herren Geh. Regierungsrat Prof. Dr. de Groot und Geh. Regierungsrat Prof. Dr. W. Schulze in Berlin, Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Thurneysen in Bonn, Prof. Dr. Urtel in Stolberg i. Harz, Kgl. Bibliothekar Dr. Dukmeyer und Dozent Dr. Elbogen in Berlin in gleicherweise ausgezeichnet.

Der Seminarunterricht erstreckte sich:

a) im Wintersemester 1917/18

auf 17 Sprachen:

Chinesisch, Arabisch (Syrisch, Ägyptisch, Marokkanisch, Mesopotamisch), Amharisch, Äthiopisch, Persisch, Georgisch, Türkisch, Hindustani, Bulgarisch, Englisch, Französisch, Polnisch, Russisch und Spanisch

und 2 Realienfächer:

Kulturverhältnisse im heutigen Mesopotamien und führende Missionare.

b) im Sommersemester 1918

auf 20 Sprachen:

Chinesisch, Arabisch (Syrisch, Ägyptisch, Marokkanisch, Mesopotamisch), Amharisch, Äthiopisch, Persisch, Georgisch, Türkisch, Tatarisch, Hindustani, Bulgarisch, Polnisch, Russisch, Ukrainisch, Litauisch, Englisch, Französisch und Spanisch

und 3 Realienfächer:

Das heutige Mesopotamien, führende Missionare sowie Kriegs- und Volkswirtschaft.

Der Unterricht wurde erteilt:

a) im Wintersemester 1917/18 zwischen 8 Uhr morgens und 8 Uhr abends;

b) im Sommersemester 1918 zwischen 7 Uhr morgens und 8 Uhr abends.

Zum außerstatutenmäßigen Termin im Winter 1917/18 und statutenmäßigen Termin im Sommer 1918 haben die nachstehend verzeichneten Mitglieder des Seminars durch Ablegung der Diplom-

prüfung vor der Königlichen Diplomprüfungskommission ihre Seminarstudien zum vorschriftsmäßigen Abschluß gebracht:

1. Adolf Helbig, Dr. phil., im Türkischen;
2. Walter Heun, Dr. jur., » » :
3. Karl Krüger, stud. phil., » » :
4. Hans Bidder, » » » Chinesischen;
5. Johann-Albrecht Loeser, stud. jur., im Türkischen:
6. Kurt Valentin, Dr. jur., im Türkischen.

Von den »Lehrbüchern des Seminars« ist zu berichten, daß sich Band 31: »Litten, Die Persische Diplomatensprache«, zur Zeit im Druck befindet.

Der Direktor,
Geheimer Oberregierungsrat
Sachau.

Das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu.

Von O. Franke.

I. Teil.

Das Problem des Tsch'un-ts'iu.

1. Das Problem.

Zwischen dem überlieferten Texte des *Tsch'un-ts'iu*, dem einzigen Werke, dessen Verfasserschaft dem Konfuzius selbst zugeschrieben wird, und der Wertschätzung, die es nicht nur im ganzen späteren Geistesleben Chinas, sondern auch bei dem erleuchteten Verfasser persönlich, seinen Zeitgenossen und seinen unmittelbaren Nachfolgern erfahren hat, besteht, wie jeder Anfänger in der chinesischen Literaturgeschichte weiß, ein erstaunliches Mißverhältnis. »Wer mich versteht, wird mich nach dem Tsch'un-ts'iu verstehen; wer mich verdammt, wird mich nach dem Tsch'un-ts'iu verdammen«, sagte Konfuzius nach dem Bericht Mêng tsë's [1], und der letztere preist das Werk als eine gewaltige Tat. »Einstmals«, so sagt er, »hemmte Yü die ungeheure Wasserflut, und das Weltreich erlangte seine Ordnung; der Herzog von Tschou bedachte auch die Barbarenvölker in West und Nord, er vertrieb die wilden Tiere, und das Volk erhielt Frieden; Konfuzius schuf das Tsch'un-ts'iu, und aufrührerische Minister wie verbrecherische Söhne gerieten in Angst« [2]. Also ein Werk, vergleichbar der Staatsgründung des Yü und des Herzogs von Tschou! Die chinesische Kulturordnung aber hat vom Beginn der Han-Zeit an das *Tsch'un-ts'iu* als das ureigene Geschöpf des Meisters in den Kanon der heiligen Schriften aufgenommen, und diesen Platz hat es behalten bis auf den heutigen Tag. Ein Lehrbuch der Fürsten und eine Sammlung von Urteilssprüchen über ihre Handlungen sollte es sein: »Das Tsch'un-ts'iu stellt die Gerechtsame des Zentralherrschers (des ‚Himmelssohnes') dar«, sagt Mêng tsë [3], und Konfuzius erklärt: »Die Rechtsentscheidungen darin zu treffen, habe ich

[1] *Mêng tsë* III, 2, IX. 8.
[2] Ebenda 11.
[3] Ebenda 8.

mich für berufen erachtet«[1]. Mèng tsĕ's Kommentator der Han-Zeit aber, Tschao K'i 趙岐 (2. Jahrh. n. Chr.), bemerkt zu diesen beiden Stellen, daß Konfuzius hier »die Gesetze des Königs ohne Thron aufstellte«, daß er zwar nur »im Verhältnis eines Untertanen stand und keines Fürsten Auftrag dazu hatte, daß er aber als König ohne Thron auf eigene Hand jene Entscheidungen traf«[2]. Und Sun Schi 孫奭, der Erklärer der Sung-Zeit (10. u. 11. Jahrh.), führt deutlicher dazu aus: »Indem (Konfuzius) im Tsch'un-ts'iu nach dem Rechte entscheidet, gibt er ihm die Bedeutung (eines Buches) der Belohnungen und Strafen, darin besteht die Gerechtsame des Zentralherrschers«[3]. Diese Anschauung aber, die im *Tsch'un-ts'iu* einen für alle Zeiten gültigen Kanon der sittlichen Normen sieht, der über die Handlungen der Fürsten und Großen das Gericht hält und durch Lob oder Tadel, durch »Lohn oder Strafe« (*pao pien* 褒貶) die endgültigen Werturteile über sie spricht, findet sich als eiserner Bestandteil in der ganzen Literatur, von der Han-Zeit bis zu unseren Tagen, und selbst in dem bekanntesten Schulbuche der chinesischen Kinder, dem *San tsĕ king*, hat sie ihren Ausdruck gefunden in den Worten: »Als die (heiligen) Lieder verkamen, wurde das Tsch'un-ts'iu verfaßt. Es deutete Lob und Tadel an und schied so das Gute vom Bösen[4].«

Und welches Bild bietet demgegenüber der Text! Kurze, trockene Sätzchen sind nach Jahren, Monaten und zuweilen auch Tagen aneinandergereiht, in dürftigster Form stellen sie nackte Tatsachen von ganz ungleichem Werte fest, ja in vielen Fällen muten uns die Angaben als geradezu albern an. »Sternschnuppen fielen wie Regen«, berichtet der Chronist, oder: »Es kamen Dohlen und bauten Nester«, oder: »Im Frühjahr besserte man die Ställe aus.« Auf der anderen Seite werden Dinge von weitreichender Bedeutung in derselben dürren, wortkargen Art verzeichnet, z. B. »(Der Staat) Tschêng überfiel (den Staat) Hü«, oder: »Im Sommer im sechsten Monat vernichteten die Leute von Ts'i (den Staat) Sui«, oder: »Tschêng ließ sein Heer verkommen.« Nirgends also ein Ansatz von zusammenhängender Darstellung, nirgends der Versuch, einen Vorgang oder einen Entschluß innerlich zu begründen, nirgends die Spur eines sittlichen Werturteils, statt dessen überall nur die kahlen Verzeichnisse, wie wir sie auf den Blättern eines Abreißkalenders finden, armselige Sätzchen, die wir höchstens als Überschriften von Kapiteln gelten lassen würden. Und dieses Werk soll den Taten eines Yü und eines Herzogs von Tschou,

---

[1] Ebenda IV, 2, XXI, 3.

[2] (孔子)設素王之法 und 孔子自謂竊取之以爲素王也、孔子人臣不受君命私作之.

[3] 蓋春秋以義斷之則賞罰之意於是乎、在是天子之事也.

[4] 詩既亡、春秋作、寓褒貶、別喜惡.

also den größten Leistungen der größten Heroen der chinesischen Geschichte vergleichbar sein! Es soll nach Konfuzius' eigener Erklärung den Maßstab bilden, nach dem die Nachwelt seine Größe messen wird! Hier besteht ein Mißverhältnis, das zu grotesk ist, als daß wir an seine Wirklichkeit glauben könnten, der Gegensatz ist so stark, daß er die Vermutung aufzwingt, hier müsse irgendwo oder irgendwie ein Faktor verborgen sein, der das Wesen von Konfuzius' Werk für die Beurteilung vollkommen umgestaltet und so das Mißverhältnis ausgleicht. Gibt es einen solchen Faktor? Gegebenenfalls, wo ist er zu suchen, und wie ist er beschaffen? Das ist das Problem, dem wir uns gegenübergestellt sehen.

2. Lösungsversuche.

Es liegt auf der Hand, daß dieses geschilderte Mißverhältnis des *T. t.* den Sinologen sofort in die Augen fallen mußte, sobald sie überhaupt anfingen, der kanonischen Literatur der Chinesen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden, und ebenso natürlich ist es, daß sie sich alsbald getrieben fühlten, nach einer befriedigenden Erklärung dafür zu suchen. Es sind denn in der Tat auch verschiedene Versuche einer Lösung des Problems unternommen worden, aber weit weniger, als man im Hinblick auf die Bedeutung der Frage für die Wirksamkeit des Konfuzius erwarten sollte. Nur zwei oder drei Gelehrte sind der Lösung wirklich ernsthaft nachgegangen, die übrigen haben sich begnügt, das Mißverhältnis festzustellen und ihre Verwunderung darüber zu äußern oder hinsichtlich der Erklärung ein *non liquet* auszusprechen. Zwei Wege boten sich, auf denen ein Schlüssel für das Rätsel zu erlangen war: entweder war das überlieferte *T. t.* überhaupt nicht das Werk des Konfuzius, oder der überlieferte Text mußte auf eine besondere Art erklärt werden, wodurch seine gerühmte tiefere Bedeutung erst zur Geltung kam. Beide Wege sind von den Sinologen beschritten worden, aber beide nur zögernd, unschlüssig, voreingenommen und darum erfolglos, das Ergebnis war fast immer das erwähnte *non liquet*. Die gelehrten Jesuiten des 18. Jahrhunderts, die ersten Vermittler der Kunde vom chinesischen Geistesleben, haben sich über das Problem lediglich berichtend ausgesprochen. In der Beschreibung der kanonischen Schriften in Du Halde's großem Sammelwerke heißt es vom *T. t.*: »Le *Tchun tsiou* n'a été mis au rang des *King*, que sous la famille des *Han*. C'est un livre compilé du tems de Confucius. Il est par conséquent fort inférieur aux trois autres, qui de tout tems ont été reconnus pour *King* véritables, sans qu'il y ait jamais eu sur cela deux sentimens: au lieu qu'il y a de grandes disputes touchant le *Tchun tsiou*. Les uns, et c'est le plus grand nombre, disent que c'est l'ouvrage de Confucius: les autres soutiennent que ce Philosophe n'en est pas l'auteur: plusieurs veulent que ce soit l'histoire du Royaume de *Lou*, qui étoit la patrie de Confucius, et qui est présentement la province de *Chan tong:* d'autres prétendent que c'est un abrégé de ce qui s'est passé dans les divers Royaumes qui partageoient la Chine, avant que *Tsin tchi hoang* les eût tous réunis sous une même Monarchie. C'est pourquoi *Yang*

ngan che (s. unten) homme sçavant, grand politique, et Ministre d'État vouloit dégrader le *Tchun tsiou*, et le réduire aux *King* de la seconde classe. Cependant les Chinois ont un goût particulier pour cet ouvrage, et ils en font un cas extraordinaire.' On y décrit les actions de plusieurs Princes, et on expose comme dans un miroir leurs vices et leurs vertus, la punition des uns et les récompenses des autres[1].« Der letzte Satz, der auf die erwähnte chinesische Anschauung hinweist, ist weiter ausgeführt in der Abhandlung *Sur l'antiquité des Chinois* in den *Mémoires concernant* usw. *des Chinois*. Hier wird das *T. t.* ganz in den glühenden Farben *Méng tsë's* geschildert: »Le Tchun-tsieou est un livre écrit de génie. Notre Socrate y manie l'Histoire en homme d'État, en Citoyen, en Philosophe, en Sçavant, et en Moraliste. Son laconisme naïf et sublime le force à serrer sa narration, pour présenter les faits tout nouds et détachés, pour ainsi dire, de la chaine des événemens, mais ils sont dessinés, colorés, ombrés et peints avec tant de force et de feu, qu'on sent d'abord pourquoi et jusqu'où ils sont dignes de louanges ou de blâme. Nous ne connaissons point de livre en Europe, où l'on voit si bien le commencement, le progrès, le dénouement et le remede des révolutions dans l'État et dans les mœurs usw.... Le Tchun-tsieou, envisagé sous ce point de vue, est le modele de toutes les Histoires. Confucius a un style qui ne va qu'à lui. Il semble que chaque caractere ait été fait pour l'endroit où il le place. Plus il est avare de mots, plus ceux qu'il emploie sont clairs et expressifs«[2]. Legge, der sich in den *Prolegomena* zu seiner Ausgabe des *T. t.* und *Tso tschuan*[3] natürlich sehr eingehend mit dem Wesen und der Bedeutung des Werkes auseinandersetzt, führt die Stelle aus den *Mémoires* an und nennt ihre Darstellung »belustigend« im Hinblick auf die Kümmerlichkeit des Textes. Es scheint ihm dabei entgangen zu sein, daß der Verfasser der Abhandlung ein Chinese war (der Jesuit *Ko*): hätte er das im Auge behalten, so würde ihm die Schilderung weit weniger aufgefallen sein, denn sie sagt nichts anderes als was jeder orthodoxe Literat in China — und die einheimischen Jesuitenzöglinge waren und sind in wohlverstandenem Interesse durchaus orthodoxe Literaten — vom *T. t.* bisher zu sagen sich verpflichtet fühlte und auch heutigen Tags noch sagt, selbst wenn er in Europa oder Amerika auf seine einheimische Bildung noch eine abendländische Schicht hat aufsetzen lassen. Lehrreicher wäre es natürlich gewesen, wenn der französisch schreibende Literat statt seiner verzückten Phrasen eine Anweisung gegeben hätte, wie die »naive und erhabene Wortkargheit« auszudeuten wäre, damit auch dem Auge des gewöhnlichen Sterblichen etwas von dem erkennbar würde, was er so begeistert schildert. Statt dessen setzt er diese Deutung gewissermaßen schon als bekannt voraus, während bei Du Halde die Darstellung an dem Problem überhaupt vorübergeht und nur die Tatsache verzeichnet, daß die Echtheit des *T. t.* mehrfach in Zweifel gezogen würde, was sich

[1] *Description* usw. II, 380 f.

[2] Bd. I S. 47 f.

[3] *The Chinese Classics* Bd. V, Teil 1 und 2.

damals natürlich nur auf Chinesen beziehen konnte. Bei den Jesuiten finden wir also keinen Versuch einer Lösung. In späterer Zeit hat auch Wells Williams der Möglichkeit Raum gegeben, daß das *T. t.* dem Konfuzius mit Unrecht zugeschrieben sein könne, indem er bei seiner Erörterung des Werkes in *The Middle Kingdom* bemerkt: »Whether we have in the *Record*, as it now exists, a genuine compilation of the sage, does not appear to be beyond doubt[1].« Hinsichtlich der so schwer zu erklärenden Äußerungen des Mêng tsĕ aber kommt ihm die Vermutung, daß dieser den Text des *T. t.* und das dazugehörige *Tso tschuan*, den großen Sach-»kommentar«, zusammen als ein einheitliches Werk im Auge gehabt habe[2]. Waren diese Zweifel und Vermutungen bisher nur recht schüchterner Art, so sprach C. de Harlez sie sehr viel entschiedener aus. In einer Anmerkung zu seiner Abhandlung *La religion chinoise dans le Tchün-tsiu de Kong-tze et dans le Tso-tchuen*[3] erklärt er, daß »die Vaterschaft des Konfuzius sich nur auf das Wort Mêng tsĕ's gründe«. Sicherlich könne sich aber dessen begeisterte Redeweise nicht auf »die farblosen und dürftigen Annalen beziehen, die heute und seit 20 Jahrhunderten den Namen Tchün-tsiu tragen«. »Il y a là un problème historique qui n'a point encore été élucidé. A mes yeux il ne peut guère y avoir d'autre solution que celle-ci: Kong-tze écrivit réellement un ouvrage répondant à la description qu'en fait Meng-tze. Mais ce livre est perdu pour nous, et celui que l'on découvrit sous les Han et qui portait ce même nom, a une toute autre provenance. Il a été pris bien à tort pour l'œuvre du 'Précepteur des Rois' et non pour un simple *Liber Regum*, comme il l'était.« Während aber de Harlez für sein summarisches Urteil auch nicht den Schatten eines Beweises beibringt, unternahm es als erster W. Grube in seiner *Geschichte der chinesischen Literatur* (S. 68 ff.), das Problem einmal methodisch zu behandeln und zu lösen, indem er aus den chinesischen Angaben selbst heraus nachzuweisen versuchte, daß nicht dem *T. t.*, sondern dem *Tso tschuan* die Ehre zukomme, den Konfuzius als Verfasser zu haben. Grube geht zunächst der Entstehungsgeschichte des *T. t.* im einzelnen nach, wie sie von Sse-ma Ts'ien im *Schi ki* (s. unten) berichtet wird, und gelangt dann zu folgenden Schlüssen: Tso K'iu-ming, dem die Überlieferung die Verfasserschaft des *Tso tschuan* zuschreibt, habe angeblich auf Grund von »historischen Aufzeichnungen« des Konfuzius gearbeitet: diese Aufzeichnungen »ohne weiteres mit dem dem Konfuzius zugeschriebenen *T. t.* zu identifizieren liegt aber keineswegs ein unbedingt zwingender Grund vor«. Über die Persönlichkeit des Tso K'iu-ming sei außer dem Namen nichts Sicheres bekannt, und doch müsse der Verfasser des *Tso tschuan* wegen Inhalt und Form dieses Werkes »nicht bloß ein bedeutender Schriftsteller gewesen sein, sondern auch ein ungewöhnlich hohes persönliches Ansehen genossen haben, um wie er es tat, über Menschen und Dinge zu Gericht sitzen zu dürfen«; es

[1] Bd. I S. 647.

[2] Ebenda S. 649.

[3] T'oung Pao 1892 (Bd. III), S. 211.

sei also höchst auffallend, daß »wir über seine Person und seine Schicksale so gänzlich im dunkeln gelassen würden.« Indessen »liege auch kein absolut zwingender Grund vor«, das *Tso* von *Tso tschuan* für einen Eigennamen zu halten, vielmehr könne man das Wort in seiner eigentlichen Bedeutung, nämlich »links«, nehmen und dann den Titel übersetzen durch »der linke Kommentar« oder »der Kommentar links vom Texte«. Da nun aber der Verfasser wegen seiner ganzen Stellung dem Texte des *T. t.* gegenüber »unmöglich ein Schüler oder Nachfolger des Konfuzius gewesen sein könne, so bliebe wohl nur die Möglichkeit übrig, daß jener Kommentar dem Meister selbst zuzuschreiben sei«. »Höchstwahrscheinlich sei der Text des *T. t.* nichts anderes als eine von Konfuzius angefertigte Abschrift oder vielleicht auch nur ein Auszug aus der Staatschronik von Lu, und wir dürften daher wohl annehmen, daß Konfuzius sich der kurzen Sätze des *T. t.* gleichsam nur als eines Fadens bedienen wollte, um an ihm die Begebenheiten, die den Inhalt des *Tso tschuan* bilden, aufzureihen.« Diese Annahme würde noch berechtigter angesichts der Mitteilung des *Schi ki*, daß »Konfuzius das *T. t.* aus den ihm zugänglichen Quellen zusammengestellt habe, woraus wir noch keineswegs zu schließen brauchten, daß er es auch verfaßt habe«. Grube nimmt also an, daß wir im *T. t.* nur eine Materialsammlung für das eigentliche Werk des Konfuzius zu sehen haben, daß dieses letztere aber das später »von fremder Hand durch Nachträge fortgeführte und ergänzte« *Tso tschuan* sei. So erschienen auch Mêng tsë's Äußerungen, auf das *Tso tschuan* bezogen, »ebenso begreiflich wie berechtigt«. Diese ebenso geistvollen wie kühnen Darlegungen Grubes hat vielleicht Giles im Auge, wenn er neuerdings in seinem Buche *Confucianism and its Rivals* (S. 43) erklärt: »This commentary (*Tso tschuan*) is supposed to have been written by a disciple, named Tso-ch'iu Ming[1], some say under the guidance of Confucius, if even not actually by Confucius himself.« Allerdings beeilt er sich hinzuzufügen: »It would be impossible, in anything short of a whole lecture, to deal with the literary question here involved.« Auch in seiner Literaturgeschichte kommt Giles dem gleichen Gedanken zum mindesten sehr nahe, indem er nach einer Schilderung des *T. t.* fortfährt: »Such is the Ch'un Ch'iu; and if that were all, it is difficult to say, how the boast of Confucius could ever have been fulfilled. But it is not all; there is a saving clause. For bound up, so to speak, withe the Spring and Autumn, and forming as it were an integral part of the work, is a commentary known as the Tso Chuan or Tso's Commentary[2].«

Ganz anders als Grube sucht Chavannes das Problem des *T. t.* zu erklären. In der Einleitung zu seiner Übersetzung des *Schi ki* kann er an der Tatsache nicht vorübergehen, daß Ssë-ma Ts'ien das *T. t.* vielfach heran-

[1] Ob der Familienname als Tso oder als Tso-k'iu zu lesen ist, scheint nach gewissen Angaben bei Sse-ma Ts'ien nicht sicher. S. Chavannes, *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien* Bd. I, S. CXLVII f.

[2] *A History of Chinese Literature* S. 26.

gezogen (»beaucoup pratiqué«) und, »wie alle seine Landsleute, eine sehr hohe Achtung vor ihm gehabt hat«. Auf der anderen Seite aber sieht er auch keine Veranlassung, die Verfasserschaft des Konfuzius in Zweifel zu ziehen. Der Enthusiasmus der Chinesen wird für ihn vielmehr dadurch verständlich, daß »die Kunst der Geschichtschreibung sich bei ihnen sehr langsam entwickelt habe«. Daher »sei ihnen das *T. t.* als etwas so Wunderbares erschienen, weil es ihnen zum ersten Male ein klares Bild von zweihundertundzweiundvierzig Jahren geschichtlichen Geschehens geboten habe«[1]. Schon Grube (a. a. O. S. 69) hat diese Erklärung mit Recht als »nicht recht überzeugend« abgelehnt, denn eine noch größere Kümmerlichkeit als die Brocken des *T. t.* ist in der Tat nicht denkbar, und es ist zum mindesten nicht unwahrscheinlich, daß den Chinesen bei oder vor seiner Entstehung schon erheblich bessere Geschichtsdarstellungen vorlagen: abgesehen von den Annalen der Lehenstaaten, die sämtlich verloren sind, besaßen sie jedenfalls das *Schu king*, von dem ja das *T. t.* angeblich sogar eine Fortsetzung sein sollte. Also da, wo Chavannes ihn sucht, kann der Grund für die Bewunderung der Chinesen zur Han-Zeit — von Mèng tsë ganz zu schweigen — unmöglich gelegen haben. Sehr merkwürdig, fast wie die mißverstandene Erklärung eines chinesischen Literaten mutet uns an, was der Jesuitenpater L. Wieger vom *T. t.* zu sagen weiß. »Confucius,« so bemerkt er in seinen *Textes historiques* von 1902 (S. 182), »composa la chronique *Tch'oūnn-ts'iou*, à cause de laquelle on l'a souvent accusé de mensonge délibéré. De fait, bien des événements y sont travestis, faussés; mais ce ne sont pas là des mensonges: ce sont les euphémismes conventionnels usités en ce temps-là. Personne ne prenait à la lettre l'histoire officielle, les titres posthumes, etc. Le principe étant que certaines choses choquantes ne doivent pas être écrites, on écrivait autre chose, et dans les gloses orales, on disait la vérité. Pudeur littéraire dont il faut tenir compte dans l'interprétation des tous les documents anciens. Ainsi, pour la période dite du *Tch'oūnn-ts'iou*, 8e au 5e siècle, *la Chronique de Confucius* est le conte officiel conventionnel, tandis que les *Récits de Tsouo* (Tso tschuan), œuvre privée, sont la vérité vécue.« Wer daraufhin das *T. t.* auch nur flüchtig einmal ansieht, wird sehr bald merken, daß der hier erwähnte Grundsatz, selbst wenn er im allgemeinen sonst richtig wäre, bei diesem Werke vollständig versagt und seine Erklärung nicht um einen Schritt weiter bringt.

Nur der Seltsamkeit wegen möge hier erwähnt werden, wie man sich sonst noch in Europa mit der Frage abzufinden versucht hat. Schott meint in seinem *Entwurf einer Beschreibung der chinesischen Literatur* (S. 16): »Bei aller Trockenheit des Inhalts ist es (das *T. t.*) ein Muster für die spätere streng chronologische Geschichtschreibung geworden, und jeder wiederholt die Worte des Lobes oder Tadels, womit K'ong-tsfë in demselben die Handlungen der Fürsten begleitet.« Das sind Redewendungen, die auf eine sehr geringe Anschauung vom Wesen des Textes schließen lassen. Dvořák, *Chinas Religionen* (I, 81), sucht dem Problem von der

[1] *Mémoires Historiques* I, CXLVI.

psychologischen Seite beizukommen. »Bei dem trockenen Charakter des Ch'ün-tschieu,« schreibt er, »das sich mit bloßem Aufzählen von Begebenheiten begnügt, ohne ein einheitliches Bild der Zeit zu entwerfen, wäre das (d. h. die Lobpreisungen des Mèng tsĕ) schwer zu begreifen, wenn der Inhalt des Erzählten nicht danach wäre, das menschliche Herz in seinem Innern tief zu erschüttern. Denn anderswo erfahren wir, daß diese nicht mehr als 242 Jahre umfassende Chronik von 52 zugrunde gegangenen Reichen und 36 getöteten Fürsten, 36 Kriegen und 213 Angriffen erzählt, feindliche Einfälle, Einnahmen von Orten, Überfälle, Verfolgungen und Verteidigungen nicht mitgerechnet.« Es ist nicht wahrscheinlich, daß ein Leser des *T. t.* von dem Texte eine stärkere Wirkung empfangen wird als von dieser nackten Aufzählung. Douglas endlich, in seinem Werke *Confucianism and Taouism* (S. 60), tut die Frage mit der trockenen Bemerkung ab, daß die hohe Einschätzung des *T. t.* durch Konfuzius »eins von den zahlreichen Beispielen dafür bilde, daß die Verfasser den Wert ihrer Werke völlig falsch beurteilt hätten«.

Wie hat sich nun aber zu dem Problem und seiner Lösung der Gelehrte gestellt, dem das Abendland eine genauere und zuverlässigere Kenntnis der kanonischen Bücher der Chinesen in erster Linie verdankt, und der den Text des *T. t.* und des *Tso tschuan* in derselben musterhaften Weise herausgegeben und übersetzt hat wie die übrigen Teile des Kanons, James Legge? In den *Prolegomena* zu seiner Ausgabe der beiden Werke in den *Chinese Classics* hat er sich mit der Geschichte, dem Wesen und der Bedeutung des *T. t.* in der ihm eigenen gründlichen und gewissenhaften Weise auseinandergesetzt und ist dem Problem, das dem Leser gleich auf den ersten Seiten seiner Darlegungen entgegentritt, mit allen Mitteln der sinologischen Forschung zu Leibe gegangen. Leider sind die Ergebnisse ebenso enttäuschend, wie es der Text des *T. t.* für ihn selbst war. Legge hat nicht bloß das Problem auf demselben Punkt belassen, wo es vor ihm war, sondern er hat sogar, dank seiner Voreingenommenheit als christlicher Sittenrichter, den Weg zu seiner Lösung in verhängnisvoller Weise verbaut. Verzweifelt ruft er aus: »Das ganze Buch ist eine Sammlung von Rätseln, für die es ebenso viele Antworten gibt wie Leute, die sie lösen wollen« (S. 5 f.). Und: »Diese Schwierigkeit ist ein gordischer Knoten, den aufzulösen ich keine Möglichkeit sehe, und ich habe oft gewünscht, daß ich ihn zerhauen könnte, indem ich die Echtheit des uns vorliegenden Ch'un Ts'ĕw einfach in Abrede stelle« (S. 4). Leider kann er dies aber als ehrlicher Kritiker nicht, und so weiß er nur den schwachen Trost: »Die einfachste Art, die Frage zu erledigen, ist, das Zeugnis des Mencius auf sich beruhen zu lassen, obwohl dieses Verfahren aus kritischen Rücksichten kaum zu rechtfertigen ist« (S. 4 f.). Von den beiden obenerwähnten Wegen, zu einer Lösung zu kommen (s. oben S. 3), erschien ihm also nur der eine als gangbar, und da die Tatsachen sein Beschreiten verboten, so sah er keine Möglichkeit, das Ziel zu erreichen, und gab das Suchen auf. Und doch war Legge der Lösung viel näher, als er glaubte; leider hat er sich aber bei seinen Untersuchungen weniger von dem Streben beherrschen lassen, einfach den Sachverhalt

festzustellen und ihn aus der Eigenart des chinesischen Geistes heraus ohne Rücksicht auf seinen sittlichen oder verstandesmäßigen Wert zu erklären, als vielmehr von seinen Anschauungen als englischer Missionar, der alles mit dem Maßstabe der christlichen Ethik bemessen zu sollen glaubt und danach die Unterscheidungen zwischen Richtigem und Falschem, zwischen Bedeutendem und Unbedeutendem vornimmt. So hat er die ganze *T.-t.*-Frage auf ein falsches Gleis geschoben, und bei seiner überragenden Autorität ist es nicht zu verwundern, daß fast alle Späteren, die über das *T. t.* zu urteilen hatten und die Verfasserschaft des Konfuzius nicht rundweg abstritten, Legge unbedenklich auf seinem Wege folgten und so in der gleichen Ratlosigkeit endeten wie er selbst. Wenn Legge der Überzeugung war, daß die Echtheit des *T. t.* nicht mit Erfolg bestritten werden konnte, so blieb ihm, sofern er nicht zu einer Gewalttat schreiten und Mêng tsê's Angaben einfach als nicht vorhanden ansehen wollte, nur noch die erwähnte zweite Möglichkeit, den Schlüssel zur Lösung des Rätsels zu finden, nämlich eine besondere Art der Auslegung des Textes. Von Anbeginn an wurde er bei seinen Untersuchungen durch die chinesische Überlieferung darauf hingewiesen, und er sah auch, daß die einheimische Anschauung durch dieses Mittel die »Rechtsentscheidungen« fand, die Konfuzius im *T. t.* getroffen haben wollte, aber mit einem kaum verständlichen Eigensinne weigerte er sich, diesen Weg der chinesischen Auslegung zu gehen. Er hielt die letztere lediglich für ein Erzeugnis des »machtvollen und verderblichen Einflusses«, den Mêng tsê's Äußerung von den »Rechtsentscheidungen« ausgeübt habe (S. 5), versteifte sich darauf, daß »eine solche Methode uns zu Absurditäten führe« (S. 5), und erklärte, daß sie »inadmissible« sei (S. 40). »Von einem Geschichtschreiber müsse man eine wahrheitsgetreue Darstellung der Tatsachen erwarten« (S. 3), Konfuzius aber scheue im *T. t.* nicht davor zurück, Tatsachen »zu übergehen, zu verschleiern und zu entstellen« (S. 40), er sei also unwahr, parteiisch und ungerecht, verdiene nicht die Verehrung seines Volkes, führe es in die Irre und hindere es, sich den Lehren des Christentums zuzuwenden (S. 50 ff.).

Es ist in der Tat erstaunlich, wie der große Gelehrte sich hier durch seinen Missionareifer aus der Bahn der wissenschaftlichen Untersuchung hat hinausdrängen lassen. Das Ziel der letzteren durfte nur sein, eine Antwort auf die Frage zu finden: wenn Konfuzius das *T. t.* verfaßt hat, welche Absichten hat er dabei verfolgt, und welcher Mittel hat er sich bedient, um sie zu erreichen? Ob diese Absichten edel oder unedel, die Mittel geschickt oder ungeschickt sind, ist dabei vollkommen belanglos, ebenso wie es belanglos ist, ob die Aufhellung dieser Absichten und Mittel uns zu Anschauungen und Grundsätzen führt, die für abendländisches Denken unsinnig, für christliches Fühlen verdammenswert sind. Die orientalische Seele ist anders geartet als die abendländische, und ihre verstandesmäßige wie sittliche Wertmessung stimmt deshalb nicht immer mit der unsrigen überein. Der Wissenschaft liegt es ob, jene Seele zu erforschen und sie darzustellen, wie sie ist, nicht aber, sie »zu bessern und zu be-

kehren«, und danach ihre Arbeitsart einzurichten. Legge war zu sehr Missionar, um dieser Aufgabe immer bewußt bleiben zu können. Als Europäer sah er »Absurditäten«, wo das chinesische Auge keine sieht, aber »Absurditäten« sehen wir auch im *Yi king*, im *Tschou li*, im *Li ki* und in zahllosen anderen Werken die Fülle, ohne daß wir uns deshalb in unserem Urteil über ihre Bedeutung im chinesischen Geistesleben beirren lassen dürfen.

Leider hat nun Legges summarische Verwerfung der überlieferten Auslegungsart des *T. t.* bewirkt, daß sich niemand wieder mit ihr beschäftigt hat, und so ist eine richtige Würdigung des *T. t.* in der Sinologie, wie schon oben bemerkt war, durch Legges Einfluß geradezu verhindert worden. Die allgemeine Auffassung ist etwa so, wie sich A. Forke ausgesprochen hat: »Das Ch'un-ch'iu besteht nur aus sehr dünnen chronologischen Tabellen, aber die Chinesen legen sie, ihren vorgefaßten Anschauungen entsprechend, in einer so künstlichen Art aus, daß sie die tiefsten Bedeutungen in den einfachsten Worten entdecken, wo ein unvoreingenommener Leser nichts sieht als die Feststellung einfacher Tatsachen[1]. Als ob es darauf ankäme, was der »unvoreingenommene«, d. h. der abendländische Leser sieht, und nicht vielmehr darauf, welcher Art die »vorgefaßten Anschauungen« der Chinesen sind! Nur wer diese kennt und berücksichtigt, kann hoffen, zu einem Verständnis des *T. t.* zu gelangen und eine Lösung des Problems zu finden, das Legge in seinem Ärger durch einen Fußtritt in den Abgrund schleudern wollte.

3. Die chinesische Kritik und das Problem.

Die chinesische Kritik hat sich mit dem *T. t.* wegen seines hohen Anspruches hinsichtlich der Verfasserschaft natürlich zu allen Zeiten sehr eingehend beschäftigt, und die Literatur darüber ist ins Riesenhafte angeschwollen. Aber diese Beschäftigung gilt in der älteren Zeit lediglich der Natur und der ethisch-politischen Zielsetzung des *T. t.* Ein Bedürfnis, zwischen seiner dürftigen Form und den Worten Mêng tsê's einen Ausgleich zu finden, mag sich allmählich eingestellt haben, aber ausgesprochen wird es noch nicht.

Im 8. und 9. Jahrhundert, also zur T'ang-Zeit, erheben Tan Tschu 啖助 und seine Schüler Tschao K'uang 趙匡 und Lu Tsch'un 陸淳 starke Einwände gegen die willkürliche und einseitige Auslegung des Werkes, wie sie ihrer Ansicht nach in den drei Kommentaren betrieben wird[2], die allesamt »den Grundgedanken des *T. t.* nicht erfaßt

[1] *Lun-Héng* II, 295 Anm. 3.

[2] Tan Tschu hatte seine Auffassungen in einem Werke niedergelegt, das den Titel *Tsch'un-ts'iu t'ung li* 春秋統例 führte. Sein Freund Tschao K'uang erweiterte und berichtigte es, und sein Schüler Lu Tsch'un verarbeitete das Ganze unter Hinzufügung eigener Gedanken zu einem neuen Werke mit dem Titel *T. t. tsi tschuan tsuan li* 集傳纂例. Das letztere ist uns erhalten und in der im Jahre

hätten[1].« Dieser Grundgedanke sei: »Rettung zu bringen von den Mißständen der Zeit und die Nichtachtung der Riten zu beseitigen«[2]; die Kommentare aber hätten teils einen ungeheuren geschichtlichen Tatsachenstoff, teils ein willkürliches System der Wortdeutung darüber gehäuft, so daß der ursprüngliche Sinn verdunkelt worden sei. Dieser müsse dem Texte selbst, ohne Rücksicht auf die Kommentare entnommen werden. Also auch hier noch die Überzeugung von der tieferen Bedeutung des *T. t.* als etwas Selbstverständlichem. Erst in der Sung-Zeit, und zwar, soweit sich die Literatur bis heute übersehen läßt, nicht vor dem 11. Jahrhundert, tauchen Bedenken und Zweifel an dieser Bedeutung selbst auf, und damit tritt auch das Problem äußerlich in die Erscheinung und verlangt eine Lösung auf dem einen oder anderen Wege. Bis dahin hatte man, allgemein und ohne Schwanken, den überlieferten Text für das genommen, was nach Mêng tsĕ das *T. t.* sein sollte, und in Ehrfurcht vor der Autorität des letzteren den Schlüssel zur rechten Würdigung in der richtigen Erfassung seines Grundgedankens und seiner Darstellungsmittel gesucht. In dem im 15. Jahrhundert zur Zeit Yung-lo von Hu Kuang 胡廣 (s. Giles, *Biographical Dictionary* Nr. 820) und anderen zusammengestellten Sammelwerke *Tsch'un-ts'iu tsi tchuan ta ts'üan* 春秋集傳大全 nennen die Verfasser sieben große Autoritäten, die den leitenden Grundgedanken (*kang ling* 綱領) des *T. t.* klargelegt hätten: Mêng tsĕ, Tschuang tsĕ, Tung Tschung-schu 董仲舒 (2. Jahrh. v. Chr.), Wang T'ung 王通 (583—616, Giles Nr. 2239), Schao Yung 邵雍 (1011—1077, Giles Nr. 1683), Tschang Tsai 張載 (1020—1076, Giles Nr. 117) und Tsch'êng I 程頤 (1033—1107, Giles Nr. 280). Tschuang tse sagt darüber: »Das *T. t.* gibt eine Darstellung der Staatskunst nach Maßgabe der früheren Herrscher. Der Heilige entscheidet hier, ohne zu erörtern[3].« Und an einer andern Stelle: »Das *T. t.* soll die Unter-

---

1874 gedruckten Sammlung *Ku king kie hui han* 古經解彙函 (lithographierte Ausgabe von 1888) wieder zugänglich gemacht. Vgl. Kais. Katalog (*Ssĕ ku ts'üan schu tsung mu*) Kap. 26, fol. 14 v° ff.

[1] *T. t. tsi tschuan tsuan li* Kap. 1, fol. 1 r°: 吾觀三家之說誠未達乎春秋大宗.

[2] Ebenda: 予以爲春秋者救時之弊革禮之薄.

[3] *Tschuang tsĕ*, 齊物論篇 (Kap. 1, fol. 10 r° der *Tsĕ schu ör schi ör tschung*, Schanghai-Ausg.): 春秋經世先王之志也、聖人議而不辯. Weder Legge noch Wilhelm sind in ihren Übersetzungen dieser, wie wir später sehen werden, sehr wichtigen Stelle gerecht geworden. Legge (*Sacred Books of the East* Bd. XXXIX, S. 189) übersetzt: »In the *Khun Khiû*, which embraces the history of the former kings, the sage indicates his judgements, but does not argue (in vindication of them).« Und Wilhelm (*Dschuang Dsi* S. 17): »Im Verlauf

der Geschichte (gibt es Taten, die) der Berufene beurteilt, ohne beweisen zu wollen.« Beiden Übersetzern ist die Bedeutung des Ausdruckes 經世 nicht klar geworden, wie denn Legge (*Prolegomena* S. 146) ihn auch für »hardly translatable« erklärt. Er dürfte an jener Stelle zum ersten Male vorkommen, häufig gebraucht in seiner ganz feststehenden Bedeutung wird er aber erst in der neueren Literatur. Die Wörterbücher, und zwar die europäischen wie die einheimischen, versagen merkwürdigerweise für seine Erklärung. Giles gibt für den Ausdruck 經世者 die Bedeutung »Staatsmann«, und Palladius verzeichnet unter *king schi*: »die Welt einrichten, sie in Ordnung bringen.« Aber das ist alles. Im Jahre 1826 erschien eine Sammlung von Abhandlungen verschiedener Verfasser über staatliche Einrichtungen und Vorschläge zu ihrer Verbesserung; sie führte den Titel *Huang tsch'ao king schi wén pien* 皇朝經世文編, der dem Inhalte entsprechend zu übersetzen ist mit »Sammlung von Schriftstücken zur Staatswissenschaft der regierenden Dynastie«. Die Reformatoren vom Ende des 19. Jahrhunderts gaben im Jahr 1898 im Anschluß hieran eine umfangreiche Sammlung von Arbeiten über Neuordnung des Staatswesens, von Untersuchungen über Wesen und Aufgaben des Staates u. ä. unter dem Titel *Huang tsch'ao king schi wén sin* 新 *pien*, »Neue Sammlung usw.« heraus, und hier wird auch der Ausdruck *king schi* besonders erklärt. In einer Abhandlung über politische und moralische Erziehung sagt K'ang You-weï 康有爲: »King schi bedeutet die Angelegenheiten der Staatsregierung« 經世卽政事也 (Kap. 19, fol. 20 r° u. 22 v°) und Liang K'i-tsch'ao 梁啟超 in einem ähnlichen Schriftstücke geht dem Begriffe tiefer nach, indem er ausführt: »Allerdings ist das, was man heute unter *king schi* versteht, von dem, was man seit der T'ang- und Sung-Zeit darunter verstanden hat, ein wenig verschieden. Man muß die Grundanschauungen in den Bestimmungen der sechs kanonischen Werke gründlich erfassen und dabei das Zeugnis der Autoritäten der Tschou- und Ts'in-Zeit sowie die europäischen Schriften über die allgemeinen ethischen und rechtlichen Begriffe heranziehen, dann erhält man die leitenden Fäden, um die Grundsätze für die Regierung irdischer Reiche zu erkennen. Man muß ferner Beharrung und Wandel, Gewinn und Verlust in den Einrichtungen der verschiedenen Dynastien mit umfassendem Blicke betrachten und dabei das Zeugnis der alten griechischen und römischen Geschichtschreiber heranziehen, dann erhält man die Hilfsfäden, um das System der Alten bei der Regierung der Reiche zu erkennen. Man muß endlich die Vorzüge und Schäden der verschiedenen Staaten der Welt eingehend prüfen und die Ursachen ihres Verfalls wie die Mittel ihrer Erstarkung erkennen, dabei die neueren Geschichtschreiber, die Verfassungsurkunden und die Zeitungen der europäischen Länder zum Zeugnis heranziehen, dann erhält man das praktisch verwertbare, um die Erfordernisse für die Regierung der heutigen Staaten der Welt zu erkennen. Dann erst kann man von *king schi* (d. h. also ‚Staatskunst' oder ‚Staatswissenschaft') reden.« 居今日而言經世與唐宋以來之言經世者又稍異、必深通六經制作之精意、證以周秦諸子及西人公理公法之書以爲之經以求治天下之理、必博觀歷朝掌故沿革得失、證以泰西希臘羅馬諸古吏以爲之緯以求古人治天下之法、必細察今日天下郡國利病知其積弱之由及其可以圖强之道、證以西國近史憲法章程之書及各國報章以爲

schiede in den Bezeichnungen darlegen[1].« Mit Tung Tschung-schu werden wir uns noch eingehender zu beschäftigen haben. Wang Tung erklärt: »Das Verhältnis des *T. t.* zu dem Verhalten des Herrschers ist das der Wage, die das Leichte und das Schwere wiegt, das der Richtschnur, die das Krumme und das Gerade bestimmt. Ohne seine Hilfe gibt es nichts, woraus man das Rechtsempfinden schöpfen könnte[2].« Ähnlich Schao Yung: »Das *T. t.* ist das Gesetzbuch des Konfuzius; Verdienste wie Vergehungen werden darin nicht verheimlicht[3].« Tschang Tsai urteilt

---

之用以求治今日之天下所當有事夫然後可以言經世. (Ebenda fol. 41 v°.) Hiernach ergibt sich also klar die Bedeutung »Staatskunst« die sich auch unschwer aus den beiden Wörtern herleiten läßt, wenn man 經 mit Kang-hi in dem Sinne von 法 nimmt: »regeln die (politische) Welt«. K'ang You-wei und Liang K'i-tsch'ao gehen übrigens beide bei ihrer Erklärung auch auf die Stelle bei Tschuang tse zurück, deren grundlegende Bedeutung bei Legge und bei Wilhelm vollständig verlorengegangen ist. — Auch die Bedeutung des zweiten Satzes wird weder bei Legge noch bei Wilhelm klar. Kuo Siang 郭象 (um 300 n. Chr.), der Kommentator Tschuang tse's, erklärt dazu: »Er (der Heilige) hält sich lediglich an die Tatsachen und entscheidet dadurch schon über die Grenzen des Rechten; er betont nicht (mit Worten) die Wahrheit, um so die (Meinung der) Masse zu widerlegen.« 順其成迹而擬乎至當之極、不執其所是以非衆人也. Deutlicher noch spricht Tsch'êng I 程頤 (s. oben) den gleichen Gedanken aus: »Während die anderen kanonischen Schriften sich mit Worten über das Rechte verbreiten, hält das *T. t.* sich an die Handlungen, wodurch das Richtige und Falsche des Falles offenbar wird.« 他經論其義春秋因其行、事是非較著. (*Tsch'un-ts'iu tsi tschuan ta ts'üan* im *T'u schu tsi tsch'êng* 經籍典 Kap. 192, fol. 8 v°.) Der Sinn des Ganzen ist also: Das *T. t.* legt die Grundsätze und einzelnen Regeln für die kanonisch richtige Staatsregierung dar, aber nicht durch belehrende Ausführungen, sondern lediglich dadurch, daß es Handlungen der Fürsten aufzählt und bei jeder einzelnen nach einer bestimmten Methode feststellt, ob sie als recht oder unrecht, als gut oder böse, als kanonisch oder kanonwidrig anzusehen ist.

Diese Klarstellung war nötig wegen der Wichtigkeit, die Tschuang tse's Urteil für unsere Untersuchung hat.

[1] A. a. O. XXIII, 天下篇 (Kap. 10, fol. 19 v°): 春秋以道名分. (Bei Legge, *S. B. E.* XL, 216 wieder ungenau: »The *Khun Khiû* is intended to display names and the duties belonging to them.«) Die richtige Bezeichnung, d. h. Bewertung der sittlichen und politischen Faktoren, bildet in der alten Philosophie die Grundlage der staatlichen Ordnung. Ausführliches hierüber findet man in meiner Abhandlung *Über die chinesische Lehre von den Bezeichnungen* in T'oung Pao 1906, S. 315 ff.

[2] 春秋之於王道是輕重之權衡曲直之繩墨也、舍則無所取衷矣.

[3] 春秋孔子之刑書也、功過不相掩.

folgendermaßen: »Die Aufzeichnungen des *T. t.* waren im Altertum nicht vorhanden, vielmehr sind sie von Konfuzius selbst gemacht. Schon Mêng tsë vermag das erkennen zu lassen. Wenn nun aber das Wesentliche des Sinnes nicht deutlich dargestellt wird, dann wird man ihn kaum erfassen. Frühere Gelehrte sind bei ihrer Behandlung (des *T. t.*) dessen nicht bewußt gewesen und haben deshalb bei ihren Erklärungen zahlreiche falsche Auslegungen herausgezwungen[1].« Tsch'êng I endlich, ebenso wie Schao Yung und Tschang Tsai eines der Häupter der berühmten Philosophenschule der Sung-Zeit, äußert sich wie folgt: »Die fünf kanonischen Bücher bilden den Text, der die Lehre enthält: das *T. t.* aber stellt ihre Anwendung durch den Heiligen dar. Das *T. t.* bedeutet für die fünf kanonischen Bücher dasselbe, was für eine Gesetzsammlung die danach gefällten Urteile bedeuten[2].« Ähnlich an einer anderen Stelle: »Die fünf kanonischen Bücher sind wie ein medizinisches Rezept, das *T. t.* aber stellt gleichsam die Heilung einer Krankheit durch die Medizin dar. Die Anwendung (der Lehre) durch den Heiligen zeigt sich vollständig in diesem Werke[3].« Der Gleichnisse entkleidet, bedeutet dies dann: »Im *T. t.* enthält jeder Satz eine Tatsache, an der man das Recht und das Unrecht leicht ersehen kann. Es stellt die wichtige Unterweisung über die restlose Anwendung der Rechtsnorm dar. Man braucht nur das *T. t.* zu betrachten, dann kann man auch die Lehre vollkommen erschöpfen[4].«

Nach der Auffassung dieser sieben Autoritäten vom 4. Jahrhundert v. Chr. bis zum 11. Jahrhundert n. Chr. zeigt also das *T. t.* die praktische Anwendung der überlieferten Gesetze über die rechte Art, den Staat zu regieren, es ist eine Sammlung von geschichtlichen Belegen für das kanonische Staatsrecht, das natürlich lediglich ein System von sittlichen Normen und Einzelvorschriften in ihrer Anwendung auf fürstliche Pflichten und Rechte ist. Die Frage ist nur, wie die Anwendung der Gesetze, selbst wenn diese bekannt sind, an den Beispielen sichtbar wird, und, wenn sogar

---

[1] 春秋之書在古無有乃仲尼所自作、惟孟子爲 (fehlt nach einer anderen Lesart) 能知之、非理明義精殆未可學、先儒未及此而治之故其說多鑿.

[2] 五經載道之文、春秋聖人之用、五經之有春秋猶法律之有斷例也.

[3] 五經如藥方、春秋猶用藥治病、聖人之用全在此書.

[4] 春秋一句卽一事、是非便見於此、乃窮理之要學者、只觀春秋亦可以盡道矣. Das betr. Kapitel des *T. t. tsi tschuan ta ts'üan* ist *T. s. t. t.* 經籍典 Kap. 192, fol. 1 r° f. wiedergegeben. Hu An-kuo (s. unten) fügt in seinem Kommentar den sieben Autoritäten noch Tsch'êng Hao 程顥 (1032—1085, Giles Nr. 278) hinzu.

Urteile gefällt werden, woran diese kenntlich werden. Daß hierfür bestimmte Grundregeln des Verfassers bei der Aufstellung seiner Sätze angenommen werden mußten, und daß auf der Erkenntnis dieser Grundregeln die richtige Deutung des Textes beruhte, darüber ist man bis zum 11. Jahrhundert offenbar niemals im Zweifel gewesen: Meinungsverschiedenheiten bestanden nur über Einzelheiten der Auslegung, über die Frage, ob schon die mitgeteilte Tatsache an sich ein Urteil sei, oder ob die gewählten Bezeichnungen noch eine besondere Auslegung verlangten. Auf solche Meinungsverschiedenheiten deutete schon die Äußerung Tschang Tsai's, und deutlicher noch spricht sich Tschêng Ts'iao 鄭樵, der berühmte Verfasser des *T'ung tschi* (1108—1166), in seiner Bibliographie des *T. t.* darüber aus: »Der kanonische Text des *T. t.* ist eine Geschichte von Lu. Im Anfang gab es darin keine mehrdeutigen Lesarten und keine widerstreitenden Meinungen, erst aus den Kommentarwerken der drei Erklärer sind die Mehrdeutigkeiten entstanden, woraus dann die verschiedenen Ansichten vom Richtigen und Falschen hervorgegangen sind. So habe ich das *Tsch'un-ts'iu k'ao* verfaßt, um den richtigen kanonischen Text festzustellen. Alles, was an Mehrdeutigkeiten vorhanden ist, ist eine Verfälschung des Alten. Die Bearbeitungen sind wohl von erdrückender Menge, aber die Lehre selbst ist nur spärlich (von dem Verfasser) eigenhändig schriftlich niedergelegt, vielmehr mündlich (von Geschlecht zu Geschlecht) weiter überliefert[1].« Diese Bemerkungen sind zwar noch recht vorsichtig gehalten, aber sie zeigen doch offensichtlich, daß es auch dem einheimischen Gelehrtentume immer schwieriger geworden war, den vorliegenden Text des *T. t.* mit der hohen Meinung des Altertums davon in Einklang zu bringen. Gegen diese Meinung aufzutreten wagte man nicht: es war also eine tiefere Deutung unerläßlich, aber den ganz verschiedenen Auslegungsmethoden der Kommentare mochte man sich nicht allenthalben fügen, und so standen denn die Gelehrten der Sung-Zeit dem Problem mit mehr und mehr geteilten Ansichten, aber durchweg im Banne der Überlieferung und daher mit gebundenen Händen gegenüber. So gut es ging, versuchte man, sich mit allgemeinen Betrachtungen und Redewendungen darüber hinwegzutäuschen, man steckte sich, wie schon zur Han- und T'ang-Zeit, hinter eine angeblich ungleichmäßige Überlieferung des Textes — obwohl die Abweichungen nach unseren Auf-

---

[1] *T'ung tschi* Kap. 63, fol. 5 v° (Schanghai-Ausg. von 1901): 春秋之經則魯吏記也、初無同異之文亦無彼此之說、良由三家所傳之書有異同故是非從此起、臣作春秋考所以是正經文、以凡有異同者皆是訛誤古者、簡編艱繁學者希見親書惟以口相授. Ein *Tsch'un-ts'iu k'ao* des *Tschêng Ts'iao*, nach *T. s. t. t.* a. a. O., Kap. 170, fol. 1 v° aus einem Kapitel bestehend, kennt der Kaiserl. Katalog nicht, sondern nur ein solches von *Ye Méng-tê* 葉夢得, das ebenfalls dem 12. Jahrhundert angehört (Kap. 27, fol. 8 r°).

fassungen in der Tat ganz unwesentlich sind —, man kritisierte die Kommentare und stritt sich um ihren Wert, aber einer wirklichen Lösung gingen die meisten ängstlich aus dem Wege. Nur einige wenige große Geister haben den Mut gefunden, den Stier bei den Hörnern zu fassen und sich mit der für die konfuzianische Dogmatik so ungeheuer wichtigen Frage entscheidend auseinanderzusetzen. Der erste von ihnen war Wang An-schi 王安石, der große Geistesrevolutionär des 11. Jahrhunderts, der für die sozialen, wirtschaftlichen und geschichtskritischen Anschauungen seines Landes um gut acht Jahrhunderte zu früh geboren war. Als er unter dem Kaiser Schên Tsung 神宗 (1067—1084) als leitender Staatsmann auf der Höhe seiner Macht stand und seine grundstürzenden Reformen ins Werk setzte, wurde auch der konfuzianische Kanon einer Neuordnung unterzogen. Durch ein im Jahre 1075 erlassenes Edikt wurde bestimmt, daß Wang's Auslegung des *Schi king, Schu king* und *Tschou li,* die er selbst in Kommentaren niedergelegt hatte, bei den staatlich anerkannten Studien als Richtschnur zu dienen habe[1]; dadurch wurden, wie die Geschichtschreiber der Sung sagen, »die sämtlichen Kommentare der früheren Gelehrten hinfällig und unbrauchbar«[2]. Des weiteren aber »strich Wang An-schi die Texte des *T. t.* aus dem Kanon und nahm sie nicht mehr auf in die staatlichen Studienpläne, so daß man ihn scherzhaft *tuan lan tsch'ao pao* (d. h. »der die Kaiserlichen Botschaften zerhackt und kocht«?) nannte«[3]. Über die Gründe, die Wang zu seinem Verfahren bestimmten, sprechen sich die Quellen nicht unmittelbar aus, aber sie lassen sich aus verschiedenen Angaben mit hinreichender Sicherheit erschließen. Angeblich soll ein zeitgenössisches Werk, das *Tsch'un-ts'iu king kie* 春秋經解 des Sun Kio 孫覺 (2. Hälfte des 11. Jahrhunderts), das uns in den Sammlungen *Wu ying tien tsü tschên pan schu* 武英殿聚珍版書 und *Tschêng yi*

---

[1] *Sung schi* Kap. 15, fol. 13 v° (Schanghai-Ausg. von 1884). Weitere Angaben über die Neuordnung Wang An-schi's bei Biot, *Essai sur l'histoire de l'instruction publique en Chine* S. 344 ff. Erhalten ist von den Kommentaren nur der des *Tschou li.* Näheres s. Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. IX, 427 Anm.

[2] *Sung schi* Kap. 327, fol. 11 r°: 先儒傳註一切廢不用.

[3] *Sung schi* Kap. 327, fol. 11 r°: 黜春秋之書不使列於學官至戲目爲斷爛朝報. In dem Literaturverzeichnis der Sung-Annalen (Kap. 202, fol. 18) wird auch ein Werk des Wang An-schi über das *Tso tschuan* mit dem Titel *Tso schi kie* 左氏解 in 1 Kapitel ausgeführt, in dem behauptet wird, der Verfasser des *Tso tschuan* habe zur Zeit der »sechs Staaten« (221 bis 589 n. Chr.) gelebt. Nach einer Bemerkung im *T. s. t. t.* a. a. O. Kap. 180, fol. 15 r° wird indessen Wang's Verfasserschaft bestritten. Anscheinend ist dieses Werk dasselbe wie das im Kais. Katalog Kap. 26, fol. 1 r° f. mit dem Titel *Tsch'un ts'iu kie* erwähnte, ebenfalls aus 1 Kapitel bestehende und Wang An-schi zugeschriebene. Vgl. auch Legge, *Prolegomena* S. 34. Über Wang An-schi's gesammelte Werke s. Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. a. a. O. S. 452 f.

tschai ts'ung schu 正誼齋叢書 (Periode Kia-k'ing) erhalten ist[1], für Wang An-schi's Stellungnahme ausschlaggebend geworden sein. Sowohl der Kaiserliche Katalog wie das *T. s. t. t.* führen aus den Vor- und Nachworten des Werkes längere Stellen an, und aus ihnen läßt sich das Verhältnis Wang's zu Sun Kio entnehmen. In einem Nachworte von Tschou Lin 周麟 heißt es: »Wang An-schi beabsichtigte zuerst, das *T. t.* zu erläutern, um es so im Reiche zu verbreiten. Als aber Sin-lao's (Sun Kio's Beiname) Kommentar erschien, war er gekränkt in seinem Herzen, denn er erkannte, daß er sich dem nicht an die Seite stellen konnte. Daher verlästerte er das kanonische Werk des Heiligen und beseitigte es[2].« Ein Vorwort von Schao Tsi 邵輯 aber meint: »Wenn man sagt, Wang An-schi habe wegen dieses Werkes das *T. t.* beseitigt, so glaube ich nicht, daß das ganz richtig ist. Aber man kann daraus ersehen, daß dem Werke zu seiner Zeit eine große Wichtigkeit beigelegt wurde, woraus dann jene Behauptung entstand[3].« Sowohl Tschou Lin's Nachwort wie Schao Tsi's Vorwort sind offenbar einer späteren Ausgabe des Werkes gewidmet, und beide Verfasser gehören einer Zeit an, in der das ganze Reformwerk des gestürzten Wang An-schi bereits den leidenschaftlichen Haß des orthodoxen Literatentums auf sich gezogen hatte, denn die Verdächtigung, daß Wang nur aus gekränkter Eitelkeit das *T. t.* aus dem Kanon gestrichen habe, ist zu abgeschmackt, als daß sie eine andere Ursache haben könnte als eben jenen blinden Haß, wenn auch daneben vielleicht, wie Schao Tsi meint, die Bedeutung von Sun Kio's Werk im Gegensatz zu der damals verbreiteten Nichtachtung des *T. t.* sie mitveranlaßt haben mag. Viel einleuchtender sind die Angaben eines Zeitgenossen von Sun Kio und besonders erbitterten Gegners von Wang An-schi, Yang Schi 楊時 (1053—1135)[4], der ebenfalls ein Vorwort für den ersteren geschrieben hat. Aus ihnen werden die starken Zweifel ersichtlich, die man zur Sung-Zeit über die Bedeutung des *T. t.* hegte. »Im Anfang der Periode *Hi-ning*« (1068—1077), sagt Yang Schi,

---

[1] Kaiserl. Katalog Kap. 26, fol. 29 v° ff. Den Verfassern des Katalogs hat das Werk in 13 Kapiteln vorgelegen, die Ausgaben in den beiden Sammlungen haben 15 Kapitel, ebenso nennen das *Schu lu kie t'i* 書錄解題 des Tsch'en Tschensun 陳振孫 (13. Jahrhundert) und die Bibliographie der Sung-Annalen 15 Kapitel, das *T. s. t. t.* (a. a. O. Kap. 169, fol. 1 v°), wohl infolge eines Druckfehlers, nur 5. Auch über den Titel bestehen Unklarheiten. Ein anderes *T. t. king kie* von Ts'ui Tse-fang 崔子方 (um 1125) war im *Yung-lo ta tien* enthalten (Kais. Katal. Kap. 27, fol. 1 r° ff.).

[2] Kais. Katalog a. a. O., fol. 30 r°: 初王安石欲釋春秋以行於天下而莘老之傳已出、一見而有慙心、自知不能出其右、遂詆聖經而廢之.

[3] Ebenda: 謂王安石因此廢春秋似未必盡然、然亦可見當時甚重其書、故有此說也.

[4] Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 2405.

»gab es zahlreiche Gelehrte, die die orthodoxe Lehre hochhielten, den Kanon ehrten und den rechten Weg verkündeten, die aber meinten, man könne bei den Abweichungen in den drei Kommentaren (des *T. t.*) das Richtige nicht mehr feststellen, und das *T. t.* sei deshalb noch schwerer zu verstehen als die sechs kanonischen Bücher. So wurde das *T. t.* nicht mehr in die staatlichen Studienpläne aufgenommen, es wurde zwar nicht beseitigt, aber nicht mehr benutzt. Da nun aber die Studierenden nur bedacht waren auf das für die Prüfungen nötige Wissen, so ließen sie das *T. t.* beiseite und studierten es nicht. Wie bedauerlich war das doch! Der Gouverneur Herr Sun (Kio) aus Kao-you (in Kiangsu) ward dessen überdrüssig und legte die gesammelte Weisheit des Heiligen vollständig dar[1].« Nach den Angaben des Kaiserlichen Katalogs hatte Sun Kio seiner Auffassung im wesentlichen die Kommentare des Kung-yang und des Ku-liang zugrunde gelegt, in erster Linie den letzteren, den er für den gründlichsten und schärfsten hielt, während er dem *Tso tschuan* vorwarf, daß es zuviel Tatsachenstoff aufgehäuft habe. So sah er auch die Bedeutung des *T. t.* in seiner Verhängung von »Lohn und Strafe für Recht und Unrecht« und zog zum Nachweise hierfür alle drei Kommentare nebst den früheren Auslegungen heran. Daß er damit in einen Gegensatz zu der herrschenden Anschauung seiner Zeit trat, geht aus den Bemerkungen von Yang Schi hervor, wie er denn, ebenso wie der letztere, seiner Lebensbeschreibung zufolge auch ein ausgesprochener Gegner von Wang An-schi's anderen Reformen war[2]. Deshalb braucht man aber dem letzteren für seine Stellung dem *T. t.* gegenüber nicht persönliche Gründe niederer Art unterzuschieben. Wang erging es nicht anders als später den europäischen Kritikern: er sah keine Möglichkeit, zwischen dem Texte des *T. t.* und den Aussprüchen des Mêng tsê eine Brücke zu schlagen; die zwiespältigen Deutungen der Kommentare befriedigten ihn nicht, der Text blieb also unverständlich oder jedenfalls anfechtbar, und da ihm der widerspruchslose Autoritätsglaube gegenüber dem Altertume fehlte, so wies er, mit mancher anderen Reliquie der Überlieferung, das Werk des Konfuzius als unzeitgemäß aus dem Tempel der nationalen Erziehung hinaus. Das war seine Lösung des Problems.

Wang An-schi's Ächtung des *T. t.* hat seine sonstigen Reformen um ein erhebliches überdauert. Noch im Jahre 1097 verfügte der Kaiser Tschê Tsung auf Betreiben seiner beiden allmächtigen Minister Tschang Tun 章惇 und Ts'ai Pien 蔡卞[3], die beide Günstlinge und Anhänger

---

[1] *T. s. t. t.* a. a. O. Kap. 169, fol. 1 v°: 熙寧之初崇儒尊經訓迪多士以謂三傳異同無所考正於六經尤爲難知、故春秋不列於學官非廢而不用也、而士方急於科舉之習、遂闕而不講可勝惜哉、高郵申丞孫先生乃以其餘晷發聖人之蘊.

[2] *Sung schi* Kap. 344, fol. 2 r° ff.

[3] Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 123 und 1978.

des längst gestürzten und gestorbenen Wang An-schi waren, aufs neue die Entfernung des Werkes aus dem Kanon[1], eine Tatsache, die den gelehrten Hung Mai 洪邁 (2. Hälfte des 12. Jahrhunderts) im 2. Teile seiner Sammlung literarisch-kritischer Aufsätze zu der erbitterten Bemerkung veranlaßt, daß jene beiden, ebenso wie Wang An-schi, dadurch »den Fluch von zehntausend Generationen auf sich geladen hätten«[2]. Ohne Widerspruch ist freilich, wie wir sahen, die Unterdrückung des *T. t.* durch die unter Wang's Einfluß stehende Gelehrtenschule des 11. Jahrhunderts nicht erfolgt, aber die Rettung wird doch von den einheimischen Geschichtschreibern erst Hu An-kuo 胡安國[3] im 12. Jahrhundert zugeschrieben. Er machte das *T. t.* zum besonderen Gegenstande seines Studiums und hielt dem Kaiser Kao Tsung gegenüber mit der schärfsten Verurteilung der staatlichen Haltung nicht zurück. »Wenn das, was einst der Heilige mit eigener Hand niedergeschrieben und gestrichen hat,« so klagte er, »der Herrscher nicht mehr erklärt haben will, so können die Minister es auch nicht mehr durch die Lehre verbreiten. Die Verwirrung der Sittengesetze und die Vernichtung der vernünftigen Ordnung, nach der man mit der Kultur Chinas die Barbaren zivilisieren soll, hat nur hier ihre Ursache«[4]. Die immer aussichtsloser werdenden Kämpfe mit den Kin-Tartaren, der schmachvolle Vertrag von 1126 und die Verlegung der Hauptstadt waren für ihn nur die Folge dieser kanonischen Tempelschändung. Hu's Auftreten ist von weitreichendem Erfolge gewesen. Im Jahre 1138, kurz vor seinem Tode, überreichte er dem Kaiser seinen längst vollendeten Kommentar zum *T. t.*[5], damit war das Werk in seine alte Stellung im Kanon

[1] *Sung schi* Kap. 18, fol. 7 v°.

[2] *T. s. t. t.* a. a. O. Kap. 167, fol. 15 r°: 王安石欲廢春秋、紹聖中章子厚作相蔡卞執政遂明下詔罷此經、誠萬世之罪人也. Hung Mai's (*Biogr. Dict.* Nr. 894) großes Werk besteht aus fünf Teilen, der erste führt den Titel *Jung-tschai sui pi* 容齋隨筆 (Jung-tschai ist der Beiname des Verfassers), der zweite heißt *Jung-tschai sü* (續) *pi*, der dritte, vierte und fünfte *Jung-tschai san* (三), *ssĕ* (四) und *wu* (五) *pi*. Jeder Teil hat 16 Kapitel, mit Ausnahme des letzten, der unvollendet geblieben ist und nur 10 Kapitel zählt. Wylie, *Notes on Chinese Literature* S. 128 gibt als Erscheinungsjahr für den 2. Teil 1192, nach dem Kais. Katalog Kap. 118, fol. 23 r° trägt das Vorwort des Verfassers das Datum *Lung-hing* 3. Jahr = 1165. Das Werk selbst ist mir nicht zugänglich.

[3] *Biogr. Dict.* Nr. 812.

[4] *Sung schi* Kap. 435, fol. 12 v°: 先聖手所筆削之書乃使人主不得聞講說學士不得相傳習、亂倫滅理用夏變夷殆由乎此.

[5] Der Titel dieses Werkes ist *Tsch'un-ts'iu tschuan* 春秋傳, es besteht aus 30 Kapiteln. Näheres darüber Kaiserl. Katalog Kap. 27, fol. 11 v° ff. Vgl. auch Legge, *Prolegomena* S. 137. Die Überreichung ist verzeichnet *Sung schi* Kap. 29, fol. 1 v°. Das *Yü hai* 玉海 Kap. 40, fol. 40 r° nennt irrigerweise das Jahr 1140.

wiedereingesetzt und wurde seitdem in Hu's Auffassung als der maßgebenden erklärt. Tatsächlich ist Hu An-kuo's Kommentar noch die ganze Ming-Zeit hindurch das Leitwerk für die staatlichen Prüfungen geblieben und dann auch in einer Reihe mit den drei klassischen Kommentaren von Tso, Kung-yang und Ku-liang, allerdings nicht ohne Kritik, in die große *T.-t.*-Ausgabe der Mandschu-Dynastie mit aufgenommen worden, die im Jahre 1721 erschien[1]. Der Wert von Hu's Kommentar besteht nicht darin, durch neue Erklärungen über seine Vorgänger hinausgekommen zu sein, man hat vielmehr, und mit Recht, sein Verdienst darin gesehen, daß er die Auslegung des *Tso tschuan* mit der der beiden anderen nach Kräften verbunden und somit ein Kompromiß geschaffen hat, das am ehesten geeignet war, den chinesischen Zweifeln Beschwichtigung zu schaffen. »Hinsichtlich der Tatsachen«, heißt es im *Yü hai* 玉海 (2. Hälfte des 13. Jahrhunderts), »schloß er sich dem *Tso tschuan* an, in bezug auf die Deutung aber wählte er das Beste aus Kung-yang und Ku-liang aus. Für den großen Grundgedanken ging er auf Mêng tsè zurück, und bei den tiefgründigen Darlegungen berief er sich meistens auf das Zeugnis von Tsch'êng I's (s. oben S. 14) Erklärungen«[2]. Unbedingte Anerkennung hat aber Hu An-kuo mit seinem Kompromiß bei den Gelehrten der Sung-Zeit auch nicht gefunden, und gerade der gebieterischste von ihnen allen, der Schöpfer des orthodoxen Dogmas, der große Tschu Hi, hat seine Auslegungsmethode grundsätzlich abgelehnt. »Hu Wên-ting's (Ehrenname Hu An-kuo's) Tsch'un-ts'iu«, so sagt er in seinen *Gesprächen*, »ist keineswegs schlecht, aber sicherlich nicht angemessen. Welches bei dieser Frage die Ansicht des Heiligen gewesen sei, das soll in einem Schriftzeichen niedergelegt sein, und welches bei jener Frage seine Ansicht gewesen sei, wieder in einem Schriftzeichen. Will man den Heiligen verstehen, so kann nur sein unmittelbarer Ausdruck dafür in Betracht kommen, und man muß sich an das halten, was ge-

[1] Dieses Datum trägt die kaiserliche Vorrede. Die *T.-t.*-Ausgabe führt den Titel *K'in ting Tsch'un-ts'iu tschuan schuo hui tsuan* 欽定春秋傳說彙纂 und bildet einen Teil der großen Sammlung kaiserlicher Ausgaben der sieben kanonischen Werke *Yi king, Schu king, Schi king, T. t., Li ki, I li* und *Tschou li*, die den Titel *Yü tsuan ts'i king* 御纂七經 hat. Das Chinesische Seminar in Hamburg besitzt einen von 1867 ab in Hang-tschou hergestellten Faksimiledruck der Palastausgabe dieser Sammlung in 142 Bänden. Die kaiserliche *T.-t.*-Ausgabe enthält in ihrem einleitenden Kapitel eine wertvolle Zusammenstellung der Urteile der hauptsächlichsten Autoritäten über Ursprung und Wesen des *T. t.* von Mêng tse und der Han-Zeit an.

[2] *Yü hai* (Große Hang-tschou-Ausgabe von 1883) Kap. 40, fol. 40 r°: 事按左氏義采公穀之精者、大綱本孟子而微詞多以程氏之說爲證. Über das *Yü hai* s. Wylie, *Notes* S. 148. Der Verfasser, Wang Ying-lin 王應麟, starb 1296, sein Werk blieb lange Manuskript und wurde erst im Jahre 1337, dem Vorwort zufolge, zum ersten Male gedruckt. Die Angabe bei Wylie, daß es »in the early part of the 12th century« entstanden sei, ist also nicht zutreffend.

schrieben vor Augen steht, wie kann man sich da so vielen grübelnden Gedanken hingeben? Der Kommentar Hu's zum *T. t.* enthält an den Haaren herbeigezogene Willkürlichkeiten, aber seine Darlegungen sind doch durchweg voll Geist[1].« Tschu Hi will also hiernach von der ganzen Auslegungsmethode des Kung-yang und Ku-liang nichts wissen, und dieser Standpunkt wird durch seine sonstigen Äußerungen über das *T. t.* vollauf bestätigt. In sein großes Kommentarwerk des Kanons hat der konfuzianische Thomas von Aquino das *T. t.* nicht mit einbezogen, er hätte auch bei seinen Anschauungen von der Bedeutung des Werkes einer Gewissensnot kaum entgehen können, wenigstens verraten seine Bemerkungen trotz aller üblichen Huldigungen vor der Überlieferung eine Skepsis, von der sich nicht leicht eine Brücke zu Mèng tsë hinüberschlagen läßt. Anscheinend vermeidet er es, soweit wie irgend möglich, sich mit diesem auseinanderzusetzen. Wo er aber einen Anlauf dazu nimmt, wie gleich im Eingang der Gespräche über das *T. t.*, fällt er höchst schwächlich aus. »Das *T. t.*«, so erklärt er dort, »gibt lediglich eine unmittelbare Darstellung der Ereignisse der damaligen Zeit. Es will Ordnung und Wirrnis, Blühen und Verfall, Recht und Unrecht der damaligen Zeit dartun, und in einem einzigen Schriftzeichen bestimmt es Lohn und Strafe. Zunächst ist die Regierung des Zentralherrschers nicht wirksam, in Folge dessen herrscht

---

[1] *T. s. t. t.* a. a. O. Kap. 177, fol. 5 v°: 胡文定春秋非不好却不合、這件事聖人意是如何下字那件事聖人意又如何下字、要知聖人只是直筆據見在以書豈有許多忉怛、胡春秋傳有牽强處然議論有開合精神. Die »Gespräche« (*Yü lu* 語錄) Tschu Hi's sind von seinen Schülern niedergeschrieben und später in mehreren Sammlungen im Laufe des 13. Jahrhunderts veröffentlicht worden. Im Jahre 1270 wurden die sämtlichen Sammlungen von Li Tsing-tê 黎靖德 zu einem einheitlichen Werke in 140 Kapiteln unter dem Titel *Tschu tsë yü leï* 朱子語類 zusammengefaßt. Dieses Werk bildete dann die Grundlage für die auf Befehl des Kaisers K'ang-hi von 1713 ab nach Inhaltskategorien zusammengestellte Sammlung von Gesprächen Tschu Hi's, die den Titel *Yü tsuan Tschu tsè ts'üan schu* 御纂朱子全書 führt und aus 66 Kapiteln besteht. (Die gewöhnlich gegebene Übersetzung dieses Titels: »Sämtliche Werke usw.« ist also nicht zutreffend.) Dabei wurde aber eine kritische Auswahl aus dem umfangreichen Stoffe getroffen, weil vieles davon mehr die Ansichten der Schüler als des Meisters wiedergab, von dem nur der Name entliehen war. Vgl. Wylie, *Notes* S. 68; Kais. Katal. Kap. 92, fol. 26 v° ff. u. Kap. 94, fol. 10 r° ff. Das *Yü leï* ist heute schwer zu erlangen, mir jedenfalls nicht zugänglich, doch dürfte das meiste davon, soweit es nicht in die *Ts'üan schu* aufgenommen ist, im *T. s. t. t.* erhalten sein. Tschu Hi's Bemerkungen über das *T. t.* sind im 36. Kapitel der *Ts'üan schu* zusammengestellt, doch findet sich auch in den anderen Kapiteln noch manches zerstreut. Das Urteil über Hu An-kuo ist in dem 36. Kapitel nicht enthalten, indessen ist nicht daran zu zweifeln, daß es von Tschu Hi stammt, da es ganz mit seinen sonst geäußerten Ansichten über das *T. t.* übereinstimmt.

keine einheitliche Unterordnung im Weltreiche, so treten die fünf Präsidialfürsten auf zur Stützung (einer zentralen Gewalt), und damit wird eine einheitliche Unterordnung bewirkt. (Die Regelung der) Riten und Musik sowie strafendes Einschreiten der höheren Staatsgewalt gegen die niedere (d. h. ein Einschreiten, wie es nur dem Zentralherrscher gegen die Lehensfürsten zusteht) gehen von den Lehensfürsten aus. Später, als auch die fünf Präsidialfürsten in Verfall geraten, geht die Regierung von den Großwürdenträgern aus. So schleifte zu Konfuzius' Zeiten das Gesetz, daß der Kaiser die Präsidialfürsten beherrschen soll, am Boden, darum verfaßte Konfuzius das *T. t.* Fußend auf der Tatsächlichkeit anderer Vorgänge, schrieb er darin (das Geschehene) nieder, um die Menschen zu lehren, die Vorgänge ihrer Zeit als die gleichen zu erkennen. Wie kann man unter solchen Umständen wissen, wann er die alten Geschichtschreiber benutzt hat, und wann nicht? Und wenn jemand hartnäckig behaupten will, dieses Schriftzeichen rühre von Konfuzius her, jenes aber von den alten Geschichtschreibern, wie will er das denn feststellen? Und ferner: bei dem, was der Heilige niedergeschrieben hat, ist das Gute wie das Böse von sich aus leicht zu erkennen. So sind z. B. das Zusammentreffen in K'ueï-k'iu, die Parade von Tschao-ling und das Bündnis von Tsien-t'u[1] in sich etwas Gutes, hier hat alles seine richtige Ordnung. Dagegen wird später, nachdem die fünf Präsidialfürsten in Verfall geraten sind, das Bündnis von Tsch'ou-liang geschlossen, bei dem auch die Großwürdenträger in dem Zusammentreffen der Lehensfürsten hervortreten[2]. Dies ist etwas durchaus Verschiedenes und nichts Gutes. Wenn man aber darangeht, in einem oder zwei Schriftzeichen einen bestimmten Sinn zu suchen, dann kommt man

---

[1] Über das Zusammentreffen von K'ueï-k'iu s. *T. t. Hi kung* 9. Jahr. Es handelt sich um ein Zusammentreffen des Herzogs von Lu mit mehreren anderen Lehensfürsten, das dem guten Einvernehmen unter ihnen dienen sollte. Verhandlungen und Bündnisse mit solchem Zwecke finden immer den Beifall des Verfassers des *T. t.*

Über die Parade von Tschao-ling s. *Hi kung* 4. Jahr. Der Staat Tsch'u stand vor einer Fehde mit dem Staate Ts'i und seinen Verbündeten, die ihre Heere in Tschao-ling lagern ließen. Einem Abgesandten von Tsch'u wurden die Truppen in Paradeaufstellung gezeigt, und der Herzog von Ts'i legte ihm nahe, daß sein Fürst zu ihm in dasselbe freundschaftliche Verhältnis treten möge wie die anderen Fürsten, die diese Truppen entsandt hätten. Die Folge war in der Tat der Abschluß eines Übereinkommens, das den Frieden sicherte.

Über das Bündnis von Tsien-t'u s. *Hi kung* 28. Jahr. Nach der Besiegung von Tsch'u durch Tsin wurde in Tsien-t'u ein Bündnis der Lehensfürsten geschlossen, in dem sie sich verpflichteten, das Kaiserliche Haus zu schützen und einander nicht zu schädigen.

[2] S. *Siang kung* 16. Jahr. In Tsch'ou-liang wurde zwischen mehreren Lehenstaaten ein Bündnis abgeschlossen, aber nicht von den Fürsten, sondern von ihren Großwürdenträgern. Nach der Erklärung des *Kung-yang tschuan* ist darin ein Beweis für die Anmaßungen der Großwürdenträger zu erblicken. Auch Tschu Hi teilt offenbar diese Auffassung.

schließlich dahin, daß man in (die Bezeichnung oder Nichtbezeichnung von) Tag und Monat, von Rang und Familie, von Namen und Beinamen (den Ausdruck von) Lohn und Strafe legt. So z. B. bei der Angabe: ‚Der Mann des Zentralherrschers, Tsĕ-tu, wollte Weï erretten'[1]. Weï mußte von Rechts wegen errettet werden, und zu jener Zeit gab es einen gewissen Tsĕ-tu, und weil nun Konfuzius seinen Namen aufbewahrt hat, so erklären die Gelehrten, das Gesetz, wonach bei einem Manne des Zentralherrschers eigentlich der Name nicht verzeichnet werden darf, sei hier durchbrochen worden: weil der Genannte Weï habe erretten wollen, darum sei sein Name doch verzeichnet worden. Das Wort Mêng tsĕ's: ‚Es kam vor, daß Minister ihre Fürsten und daß Söhne ihre Väter ermordeten: Konfuzius geriet in Furcht und verfaßte das *T. t.*'[2] trifft vollkommen das Richtige[3].«

---

[1] *Tschung kung* 6. Jahr. Schuo, der Fürst von Weï, hatte den Thron dort nach zahlreichen Mordtaten bestiegen. Die Gegenpartei vertrieb ihn einige Jahre später und setzte mit kaiserlicher Genehmigung seinen Halbbruder an seine Stelle. Schuo, der nach Ts'i entflohen war, wurde aber acht Jahre später durch die Lehensfürsten nach Weï zurückgeführt. Der Kaiser bemühte sich vergeblich, Schuo zur Rechenschaft zu ziehen, da ihm jede Macht dazu fehlte. Sein Abgesandter Tse-tu, der von einer kleinen Streitmacht begleitet war, konnte gegen Schuo nichts ausrichten. Kung-yang sieht in der Bezeichnung »Mann des Zentralherrschers« (d. h. des Kaisers) eine Herabsetzung (»Strafe«), und zwar soll, nach der Erklärung Ho Hiu's 何休 (2. Jahrh. n. Chr.), der Kaiser herabgesetzt werden, weil er sich durch sein verfehltes Unternehmen lächerlich gemacht habe; in der Nennung des Namens Tse-tu aber, die gegen den Brauch verstößt, erblickt Kung-yang eine Ehrung (»Lohn«), weil er dem Befehle des Kaisers nachkam, während die Lehensfürsten dadurch gerügt (»gestraft«) werden, weil sie dem Befehle trotzten. — Tschu Hi schließt sich dieser Auslegung nicht an.

[2] Mêng tse III, 2, IX, 7–8.

[3] *Tschu tsĕ ts'üan schu* Kap. 36. fol. 1 r° ff.: 春秋只是直載當時之事、要見當時治亂興衰非是於一字上定褒貶、初間王政不行天下都無統屬及五伯出來扶持方有統屬、禮樂征伐自諸侯出、到後來五伯又衰政自大夫出、到孔子時皇帝王伯之道掃地、故孔子作春秋、據他事實寫在那裏教人見得當時事是如此、安知用舊史與不用舊史、今硬說那箇字是孔子文那箇字是舊史文、如何驗得、更聖人所書好惡自易見、如葵丘之會召陵之師踐土之盟、自是好、本末自是別、及後來五伯既衰、溴梁之盟大夫亦出與諸侯之會、這箇自是差異不好、今要去一字兩字上討意思甚至以日月爵氏名字上皆寓褒貶、如王人子突救

Ein europäisches Gehirn wird sich vergeblich abmühen, hier einen Nachweis der Berechtigung von Mêng tsĕ's Urteil zu entdecken. Tschu Hi meint — und hier berührt er sich mit seinem Geistesverwandten Tsch'êng I (s. S. 14) —, die im *T. t.* aufgezählten Tatsachen sprächen für sich selbst und verkündeten unmittelbar das sittliche Werturteil des Konfuzius, ohne daß es dabei einer künstlichen Auslegung des Textes und seiner Ausdrucksformen bedürfe. Das trifft aber selbst für den, dem der geschichtliche Zusammenhang bei jeder Tatsache klar vor Augen steht, durchaus nicht immer zu. Die Fälle liegen nicht immer so einfach wie in den angeführten Beispielen, und bei zahlreichen, vielleicht den meisten Angaben des *T. t.* muß man, wenn man überhaupt ein Urteil darin finden will, es eben in der Ausdrucksform suchen. Z. B. *Tsch'êng kung* 3. Jahr heißt es: »Tschêng überfiel (den Staat) Hü«, ebenda 4. Jahr: »Kien, der Graf von Tschêng, starb«, und ebenda: »der Graf von Tschêng überfiel Hü«. An der ersten Stelle wird der Überfall verurteilt, weil er gegen ein im Jahre vorher geschlossenes Abkommen der Lehensfürsten verstieß, daher bezeichnet der Text den Fürsten von Tschêng einfach als »Tschêng«, wie es bei Barbarenfürsten üblich war. An der dritten Stelle heißt es, »der Graf von Tschêng«, obwohl hier hätte gesagt werden müssen: »der Sohn von Tschêng«, denn kurz vorher war, wie die zweite Stelle zeigt, der Vater des nunmehr regierenden Fürsten, Kien, gestorben, und die Trauervorschriften verlangten, daß der Fürst in solchem Falle drei Jahre hindurch nur die Bezeichnung »Sohn« statt des Fürstentitels führte. Der persönlich unternommene kriegerische Akt in dieser Zeit war ein grober Verstoß gegen die Pietät und wird von Konfuzius als solcher gerügt, indem er dem Fürsten die Bezeichnung »Sohn« verweigert. Eben deshalb wird auch *Tsch'êng kung* 6. Jahr zwar der Tod jenes Fürsten von Tschêng verzeichnet, aber nicht, wie es sonst üblich ist, seine Bestattung. Man sieht, hier wie in zahllosen anderen Fällen kommt man ohne Zuhilfenahme einer festen Terminologie nicht aus, hier ist »das Gute wie das Böse nicht von sich aus zu erkennen«, und für den, der auf diesem Standpunkte Tschu Hi's steht, führt kein Weg zu Mêng tsĕ. Sehr häufig hat sich der große Meister noch über das *T. t.* ausgesprochen, aber immer in dem gleichen Sinne: das *T. t.* ist ihm »das Buch der Ordnungen und Gesetze für zehntausend Generationen« (萬世典刑之書), aber die vielen Bedeutungen, die die Nachwelt hineingelegt hat, sind »dem Heiligen« fremd gewesen: »sein großer Grundgedanke, wie er sich dem sehenden Auge darstellt, ist: aufrührerische Minister werden gestraft, verbrecherische Söhne gezüchtigt, das Mittelreich bildet den inneren Teil (des Weltreiches), das Barbarenland den äußeren.

衛、自是衛當救、當時是有箇子突孔子因存他名字、今諸公解却道王人本不書字、緣其救衛故書字、孟子說臣弑其君者有之子弑其父者有之、孔子懼作春秋、說得極是子.

der Zentralherrscher wird hochgestellt, die Präsidialfürsten werden erniedrigt. Es ist durchaus nicht notwendig, daß, wie die Erklärungen früherer Gelehrter wollen, jedes einzelne Schriftzeichen seine besondere Bedeutung habe[1]. Man sieht also: eine überragende Bedeutung will auch Tschu Hi dem *T. t.* zusprechen, weil es Mêng tsë und die Überlieferung so verlangen, aber worin das Überragende besteht, vermag er nicht zu sagen: daß es die einfache Wucht der aufgezählten Tatsachen ist, die den Leser erschüttert und ihm die Lehre von Gut und Böse vor Augen stellt, wird ihm schwerlich jemand glauben, der sich die Freiheit des Urteils bewahrt hat, wenn gleich ja, wie wir oben gesehen (s. S. 7 f.), auch ein europäischer Gelehrter sich eine solche Empfindung eingeredet hat. Wo bliebe dann das *T. t.* einem Werke wie das *Schi ki* gegenüber?[2]

Sehr viel verständlicher ist uns demgegenüber der Standpunkt des großen Enzyklopädisten vom Ausgange der Sung-Zeit, Ma Tuan-lin 馬端臨, der ähnlich wie Wang An-schi radikal, aber voll Mut und Ehrlichkeit das ganze *T. t.* nebst den drei Kommentaren als eine spätere Fälschung verwirft. Ma hat in seinem kritischen Kataloge der kanonischen Literatur in seinem großen Werke Gelegenheit genommen, sich ausführlich über seine Auffassung vom *T. t.* auszusprechen[3]. Der größte Teil seiner Darlegungen ist von Legge ins Englische übersetzt worden[4], es wird deshalb genügen, hier kurz seinen Gedankengang wiederzugeben. Das, was heute als der alte Text des *T. t.* ausgegeben wird, so führt er aus, ist in Wirklichkeit gar nicht das von Konfuzius zusammengestellte *T. t.* Das Originalwerk ist verloren und niemals aufgefunden worden, der heute vorhandene Text aber ist nichts anderes als eine Zusammenstellung, die man zur Han-Zeit und später nach den drei Kommentaren gemacht hat. Da nun aber die Texte in den Kommentaren voneinander abweichen, so ist auch der Text des *T. t.* ganz unsicher geworden. Die Verfasser der Kommentare haben niedergeschrieben, was zu ihrer Zeit mündliche Überlieferung war, und sie haben dabei nach eigenem Gutdünken das eine hinzugefügt und das andere weggelassen. Spätere Gelehrte haben sich dann angeeignet, was sie in den Kommentaren fanden, wobei der eine diese, der andere jene Auslegung unternahm, »daß sie aber dabei erfaßt haben sollten, was der Heilige ein Jahrtausend vor ihnen niedergeschrieben oder unterdrückt

[1] Zitiert im *Tsch'un-ts'iu pên yi* 本義 von Tschêng Tuan-hio 程端學 (erste Hälfte des 14. Jahrh.) Kap. *Tsch'un-ts'iu kang ling* 綱領 (*T. s. t. t.* a. a. O. Kap. 191, fol. 8 v°): 春秋大旨其可見者誅亂臣討賊子內中國外夷狄貴王賤霸而已、未必如先儒所言字字有義也.

[2] Aus der Auffassung Tschu Hi's erklärt sich auch das oben (S. 1) wiedergegebene Eulogium des chinesischen Jesuiten Ko in den *Mémoires* usw., der damit nur, wie schon erwähnt, der orthodoxen Lehrvorschrift folgt.

[3] *Wên hien t'ung k'ao* Kap. 182, fol. 2 v° f.

[4] *Prolegomena* S. 18 f.

hat, das vermag ich nicht zu glauben«. Im einzelnen belegt Ma dann seine Zweifel noch durch folgende Erwägungen, die sich an die von Legge übersetzte Stelle anschließen. Ebenso wie beim *Yi king* die *T'uan* und *Siang* (die angeblich von Wên wang und Tschou kung herrührenden Deutungen der Hexagramme) mit den *Kua* und *Yao* (Trigramme und Hexagramme), beim *Schi king* und *Schu king* der Text mit den Vorreden, die natürlich ursprünglich getrennt waren, von ihren Bearbeitern im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. zu Einheiten gemacht wurden, ebenso haben es die Bearbeiter (welche, wird leider nicht gesagt) mit dem *T. t.* und den drei Kommentaren gemacht. Die späteren Gelehrten haben dann die Einheit wieder zerteilt, indem sie die Texte der Kommentare wieder ausschieden; was übrigblieb, nannten sie »den alten Text«. Während aber beim *Yi king*, *Schi king* und *Schu king* die Bearbeiter des 2. und 3. Jahrhunderts zwar die Texte vereinigten, aber doch nicht ihre eigenen Gedanken hinzufügten, sind beim *T. t.* die Darlegungen der drei Kommentare völlig mit dem Texte des Werkes vermischt worden, so daß nun auch der letztere die Verschiedenheiten aufweist, die die Kommentare enthielten. Und nicht bloß Verschiedenheiten, sondern auch Zusätze finden sich, wie z. B. »Konfuzius wurde geboren« (*Siang kung* 21. Jahr im Texte von Kung-yang und Ku-liang) oder »Konfuzius starb« (*Ngai kung* 16. Jahr im Texte von Tso K'iu-ming). »Diesen aus den drei Kommentaren wieder herausgenommenen Text, der solche Verschiedenheiten und Zusätze aufweist, soll man dann ohne weiteres als das von dem Meister zusammengestellte *T. t.* ansehen dürfen? Und wenn man aus den Verschiedenheiten das heraussuchen soll, dem man am meisten vertrauen kann, soll man da das *Tso tschuan* für das beste erklären? In den Kommentaren von Kung-yang und Ku-liang haben allerdings die Verfasser Textstellen ihres Kommentars in das eigentliche Werk selbst hineingeschoben, ohne sie besonders zu kennzeichnen (wie z. B. die Angabe von des Konfuzius' Geburt), bei Tso aber rührt gar der kommentierte Text zum Teil von ihm selbst ebenso her wie der des Kommentars (d. h. in dem Nachtrage von *Ngai kung* 14. Jahr ab). Und ferner: Tu Yuan-k'ai (Tu Yü, 3. Jahrhundert n. Chr., Yuan-k'ai ist Beiname) sagt in der Vorrede zu seiner Erklärung des *Tso tschuan*, daß er die abgeteilten jährlichen Aufzeichnungen des eigentlichen Werkes mit denen des *(Tso) tschuan* verbunden habe. Daraus ersieht man, daß zu der Zeit, als Tso seinen Kommentar verfaßte, der Text des eigentlichen Werkes noch ein für sich bestehendes Buch bildete, und daß erst Tu Yü den Kommentar Tso's hinter jedes einzelne Jahr des eigentlichen Werkes einfügte. Den im *Tso tschuan* befindlichen Text des eigentlichen Werkes soll man dann als den alten Text bezeichnen. Und weiter: die Fortsetzung des Werkes vom ‚Fang des Einhorns' an (*Ngai kung* 14. Jahr, Ende des *T. t.*) bis zu der Angabe: ‚Konfuzius starb' (d. h. der Nachtrag bei Tso) ist deutlich als solche gekennzeichnet und trotzdem in Tu Yü's Kommentarwerk mit aufgenommen, als sei sie ein Teil des *T. t.* selbst. Ursprünglich endete das letztere mit dem ‚Fang des Einhorns', die Schüler wollten aber noch den Tod des Meisters verzeichnen, und so suchten sie aus den Geschichts-

büchern von Lu das Nötige aus, setzten das Werk des Meisters fort und schlossen es erst mit jener Angabe ab. Wenn nun aber nach dem ‚Fang des Einhorns' eine solche Fortsetzung möglich war, wer will dann dafür Bürgschaft leisten, daß nicht auch vor dem ‚Fange' Zusätze gemacht wurden, wie z. B. die bei Kung-yang und Ku-liang verzeichnete Angabe über die Geburt des Konfuzius?' Auch hier kann ich kein volles Vertrauen haben.« [1]

Ma Tuan-lin's Standpunkt — und der von Wang An-schi wird der nämliche gewesen sein, obwohl wir einzelnes darüber nicht wissen —, man mag ihn sachlich für richtig halten oder nicht, hat jedenfalls den Vorzug, daß er eine restlose Lösung des Problems gibt: das *T. t.*, das Mêng tsê preist, ist nicht mehr vorhanden, wir kennen es nicht und haben deshalb kein Urteil darüber: der heutige Text des *T. t.* ist in willkürlicher Weise später zusammengestellt worden und daher samt seinen verschiedenen Auslegungen den Angaben des Altertums gegenüber bedeutungslos. Das erledigt unzweifelhaft die gesamte Frage und ist mehr wert als das ganze gewundene Gerede Tschu Hi's und seines Anhangs. Wir haben ja oben (S. 5) gesehen, daß auch europäische Sinologen auf diese Weise das Problem zu erklären versucht haben. Wie steht es nun aber mit Ma's Beweisen gegen die Echtheit des *T. t.*? Eine gewisse Bedeutung ist ihnen sicherlich nicht abzusprechen, aber um die ganze Wucht der hier vollkommen einheitlichen Zeugnisse der Überlieferung aufzuheben, dazu sind sie unzweifelhaft nicht ausreichend. Schon Legge, so gern er Ma's Beweis-

[1] *Wên hien t'ung k'ao* a. a. O. Der erste Teil dieser Ausführungen ist der Raumersparnis wegen nur im Auszuge gegeben. Ma führt hier für die Verschiedenheiten der Kommentare dieselben Beispiele nochmals an, die er schon in den von Legge übersetzten Darlegungen aufgezählt hatte (s. das Nähere dort). 然則自三傳中所取出之經文既有乖異又有增益遺指以爲夫子所修之春秋可乎、然擇其差可信者而言之則左氏爲優何也、蓋公羊穀梁直以其所以作傳文攙入正經不曾別出、而左氏則經自經而傳自傳、又杜元凱經傳集解序 (*Schi san king tschu su* Schanghai-Ausgabe von 1887 *T. t. Tso schuan, sü* fol. 6 r°) 文以爲分經之年與傳之年相附、則是左氏作傳之時經文本自爲一書、至元凱始以左氏傳附之經文各年之後、是左氏傳中之經文可以言古經矣、然獲麟而後引經以至仲尼卒則分明增入杜注亦自以爲春秋、本終於獲麟、弟子欲記聖師之卒故採魯史記以續夫子之經而終於此、然則既續之於獲麟之後寧保其不增益之於獲麟之前如公穀所書孔子生之類乎、是亦未可盡信也.

führung beigepflichtet hätte, um aus seinem eigenen Zwiespalt herauszukommen, hat ehrlicherweise erklären müssen, daß sein Standpunkt nicht haltbar sei, und ich kann mich seinen Erwägungen nur durchaus anschließen. Was die Abweichungen im Text bei Tso einerseits, bei Kung-yang und Ku-liang anderseits betrifft, denen Ma ein großes Gewicht beilegt, so sind sie für unsere kritischen Auffassungen vollkommen bedeutungslos. Wenn bei Tso der Name eines Ortes 蔑 *Mie.* bei Kung-yang und Ku-liang 昧 *Meï*, ein anderer bei Tso 鄫 *Meï.* bei Kung-yang und Ku-liang 微 *Meï* oder *Wei*, ein dritter bei Tso *Küe-yin* 厥慭, bei Kung-yang und Ku-liang *K'ü-yin* 屈銀 u. ä. geschrieben wird, oder wenn es bei Tso (*Yin kung* 3. Jahr) heißt: »die Fürstin (君氏 *Kün schi*) starb«, bei Kung-yang und Ku-liang aber: »der Minister Yin (尹氏 *Yin schi*) starb«, so können wir derartigen Abweichungen kein solches Gewicht beilegen, wie Ma es tut: hier handelt es sich lediglich um Irrtümer, die auf Schreibfehlern oder — was noch wahrscheinlicher ist — auf Hörfehlern, vielleicht auch auf verschiedenen Schreibweisen beruhten; wenn ihnen überhaupt eine Bedeutung zukommt, so ist es die, daß sie redende Zeugnisse sind für die Mündlichkeit der Überlieferung des *T. t.*, über die später noch mehr zu sagen sein wird. Gewichtiger scheinen die Einwände, die auf den Angaben von Konfuzius' Geburt und Tod beruhen. Daß diese nicht von dem Meister stammen, ist selbstverständlich, aber sie dürften sich ebenfalls unschwer aus der Art der Überlieferung erklären: pietätvolle Schüler mögen in ihrem Gedächtnis dem 21. Jahre *Siang kung* das denkwürdige Datum beigefügt haben, und so fand es der, der die Erklärungen des Kung-yang und des Ku-liang niederschrieb, als Teil des überkommenen Textes vor. Ob Konfuzius sein Werk bis zu seinem Todesjahre fortgeführt hat, wie man nach Tso annehmen müßte, ist eine offene Frage, an sich unmöglich ist es nicht, wenngleich er seinen Tod sicherlich nicht mit verzeichnet hat: jedenfalls könnten sich die letzten losen Anmerkungen des Meisters im Gedächtnis einiger seiner Getreuen vielleicht zu einer festen Form verdichtet haben, wenn sie nicht — und das ist mir das Wahrscheinlichere — durch einen mehr oder weniger »frommen« Betrug dem Werke beigefügt worden sind. Kung-yang und Ku-liang lehnen die drei Jahre bekanntlich vollkommen ab. Gar keine Beweiskraft für Ma's Zweifel hat sein Hinweis auf Tu Yü. Im Gegenteil, dessen Angabe zeigt, wie Ma selbst sagt, daß zu seiner Zeit, im 3. Jahrhundert, das *T. t.* auch noch als ein für sich bestehendes, vom *Tso tschuan* unabhängiges Werk vorhanden war, und daß es keineswegs etwa bloß einen Teil von Tso's Werk bildete, eine Feststellung, die nicht ohne Bedeutung ist für das Verhältnis des Textes zu seinen Kommentaren. Und was bedeuten schließlich Ma's sämtliche Einwände gegenüber der Geschlossenheit und Einhelligkeit der Überlieferung? Soviel auch zur Zeit der Han, d. h. der ältesten Zeit, mit der wir für die literarische Forschung rechnen können, über das *T. t.* geschrieben ist, nirgends findet sich die Spur eines Zweifels an der Echtheit oder Zuverlässigkeit des Textes, und

das früheste exegetische Werk, das wir besitzen, das *T. t. fan lu* des *Tung Tschung-schu*, behandelt denselben Text, den wir heute besitzen, und macht nicht die leiseste Andeutung von der Möglichkeit, daß Mêng tse ein anderer vorgelegen haben könnte. Dasselbe beobachten wir bei den Gelehrten der folgenden Perioden, und über ein Jahrtausend später erst tauchen Bedenken und Zweifel auf, weil die Auslegungsmethode der alten Zeit inzwischen dem Verständnis fremd geworden war. Also vor dem Richterstuhle abendländischer Kritik können Ma's Einwände nicht bestehen: mögen hier und da auch Unsicherheiten, Lücken oder dergleichen vorhanden sein, wie sie durch verschiedene Niederschrift oder verschiedenes Hören verursacht werden, an der Echtheit des *T.-t.*-Textes im Ganzen ist nicht zu rütteln.

Trotzdem ist Ma Tuan-lin mit seiner Auffassung nicht allein geblieben, und Legge spricht sogar von »vielen Gelehrten«, die zu ihm halten (vergl. auch die Angaben der Jesuiten, oben S. 3). Mit einem besonders ausgesprochenen Gegner der Überlieferung macht der Herausgeber der *Chinese Classics* uns bekannt in der Person eines gewissen Yuan Meï 袁枚 vom Ende des 18. Jahrhunderts, der in einem Briefe mit ähnlichen Gründen wie Ma auf das entschiedenste bestreitet, daß Konfuzius jemals ein *T. t.* verfaßt habe, jedenfalls, so meint er, sei er nicht der Verfasser des uns heute vorliegenden Textes[1]. In der Literatur stark hervorgetreten sind indessen diese Auffassungen nicht weiter: nach der Begründung der Orthodoxie vom Ende der Sung-Zeit an hatten sie auch keine rechten Entfaltungsmöglichkeiten mehr. Im allgemeinen glaubte man bis zum Ende der Ming-Zeit dem *T. t.* seine richtige Stellung im Kanon zu geben, wenn man Hu An-kuo's Lehren folgte, d. h. also Tatsachenstoff und geschichtlichen Zusammenhang dem *Tso tschuan* entnahm, hinsichtlich der Deutung des Textes aber sich an Kung-yang und Ku-liang anlehnte. Mit dem Ende des 17. Jahrhunderts wird indessen dieser Standpunkt wieder verlassen. Namentlich ist es Mao K'i-ling 毛奇齡, der scharfe Kritiker, der in seinem neuen Kommentare zum *T. t.*[2] den bis dahin maßgebenden Hu An-kuo in Bausch und Bogen verdammt, indem er ihm vorwirft, daß »bei seiner Erklärung die Lehre des Konfuzius vollständig zur Ruhe eingegangen sei, so daß man dreihundert Jahre hindurch während der Ming-Zeit in dem amtlichen Studienwesen wohl gewußt habe, daß es einen Kommentar von Hu gäbe, aber nicht, daß auch von Konfuzius ein kanonisches Werk vorhanden sei. Darum könne man, indem man Hu bekämpfe, vielleicht die Rettung des Konfuzius erreichen«[3]. Die große Kaiser-

[1] Siehe *Prolegomena* S. 81 ff.

[2] Mao K'i-ling lebte von 1623 bis 1707. Sein Kommentar hat den Titel *Tsch'un-ts'iu Mao schi tschuan* 毛氏傳 und findet sich in der Sammlung *Huang T'sing king kie* Kap. 120—155.

[3] A. a. O. Kap. 120, fol. 8 r°: 胡氏傳出而孔子道息甚至有明三百年設科立學但知有胡氏一傳而不知孔子之有經、則辨胡氏抑所以救孔子也.

liche *T.-t.*-Ausgabe der Mandschu-Dynastie hat zwar, wie oben bemerkt wurde (S. 20), den Kommentar Hu's neben die drei klassischen Kommentare gestellt, aber dem Vorwort des Kaisers K'ang-hi zufolge scheint dies nur eine Art Notbehelf gewesen zu sein, weil ein Kommentar der höchsten Autorität, Tschu Hi's, nicht vorhanden war. »Die vier Kommentare«, so heißt es dort, »haben viele gewaltsame Auslegungen und gekünstelte Eigenmächtigkeiten begangen und sich so von dem wirklichen Sinne des Werkes weit entfernt. Ich lasse beim *T. t.* allein das Urteil Tschu tsë's gelten, der sagt: ‚das *T. t.* erläutert die rechte Lehre und stellt die Gerechtigkeit auf. Auf die Wirklichkeit gestützt, verzeichnet es Tatsachen und veranlaßt die Menschen, sie zu betrachten, damit sie ihnen zur Warnung dienen. Aber das Verzeichnen von Namen oder Rangstellungen (Titeln) hat keine beabsichtigte Bedeutung'. Diese Worte treffen das Richtige, aber leider hat Tschu tsë kein Werk über den Gegenstand verfaßt[1].« Daß es mit Tschu Hi's Auffassung unmöglich ist, eine Auslegung des *T.-t.*-Textes durchzuführen, wie er sie selbst als die richtige verkündet, haben wir oben gesehen, aber sein unverkennbares Bestreben, hier aus bloßer Ehrfurcht vor dem Altertume durch volltönende Phrasen das zu ersetzen, was an Beweiskraft und Folgerichtigkeit fehlt, ist leider zum Grundsatze der ganzen offiziellen Scholastik der Mandschu-Zeit geworden. So hat man sich auch im 18. und 19. Jahrhundert über die ganze *T.-t.*-Frage mit einer Anzahl festgefügter Redewendungen hinweggeholfen, ohne sich des darin steckenden Problems überhaupt noch recht bewußt zu werden. Man hielt sich im allgemeinen an das *Tso tschuan* mit seinem reichen Inhalt an Tatsachen und kümmerte sich wenig um die Deutung des Textes selbst, Mêng tsë's Aussprüche wurden zu einer hochheiligen, aber völlig vermoderten Reliquie. So traten die Kommentare von Kung-yang und Ku-liang mehr und mehr in den Hintergrund, das *Tso tschuan* allein galt als das in Wahrheit kanonische Geschichtswerk und drückte sogar das *T. t.* selbst zur Bedeutungslosigkeit herab: alle dogmatischen Lobpreisungen konnten daran nichts ändern[2]. Das chinesische Gelehrtentum befand sich somit in völliger Übereinstimmung mit der Auffassung des Abendlandes. Das Problem des *T. t.* war vergessen, vereinzelte Stimmen, die daran erinnerten, blieben ohne Bedeutung.

[1] Vorwort zum *Tsch'un-ts'iu tschuan schuo hui tsuan* fol. 2 v° f.: (四傳)率多穿鑿附會去經義逾遠、朕於春秋獨服膺朱子論、朱子曰春秋明道正誼、據實書事使人觀之以爲鑒戒、書名書爵亦無意義、此言直有得者、而惜乎朱子未有成書也.

[2] Man vergleiche dazu das Urteil des Jesuitenpaters Zottoli (*Cursus litteraturae Sinicae* IV, 1) über die drei Kommentare: »At longe inter tria eminet primum (*Tso tschuan*), cujus expolitissima elocutio ingeniosioribus eruditis facile auctorem accenset: adeoque plura ex ipso perlegere solent scholares, ceteris vix ad specimen delibatis.«

Erst in der jüngsten Zeit, am Ende des 19. Jahrhunderts, brachten die damals einsetzenden politischen Reformbestrebungen eine Umwertung der Kommentare und zugleich damit natürlich eine neue Stellungnahme gegenüber dem Sinne des *T. t.* mit sich. Der erste Führer jener Bewegung der achtziger und neunziger Jahre, die auf das gesamte chinesische Staatswesen von so umgestaltender Wirkung sein sollte, der kantonesische Literat K'ang You-weï 康有爲, ging in dem Bestreben, seine politischen Umformungspläne durch die Lehren des Konfuzius zu rechtfertigen, den geschichtlichen Spuren der Überlieferung der kanonischen Texte nach. Das Ergebnis, zu dem er auf Grund eines genauen Studiums der ältesten Literatur der Han-Zeit kommen zu müssen meinte, und das er in einem größeren Werke, *Sin hüe weï king k'ao* 新學僞經考[1], niedergelegt hat, war für den Glauben an die Zuverlässigkeit der Überlieferung nichts weniger als ermutigend. Er erklärte in der Einleitung, daß die Auffassungen und Lehren des Altertums, so wie Konfuzius sie verstanden wissen wollte und in den kanonischen Büchern dargestellt hatte, aus Anlaß der großen Staatsintrigen, die den Übergang von der früheren zur späteren Han-Dynastie kennzeichnen, zuerst von Liu Hin 劉歆, dem Neuordner des Kanons am Ende der vorchristlichen Zeit, zu politischen Zwecken verändert und gefälscht worden seien. Er habe die Texte und Kommentare in höchst willkürlicher Weise behandelt, vieles beseitigt, was ihm unbequem gewesen, anderes hinzugefügt und manche Kommentarwerke ganz im Dunkel verschwinden lassen. Die Folgezeit habe dann auf diesen Fälschungen weiter gebaut und so die konfuzianische Lehre immer ärger entstellt: »Was die späteren Geschlechter als Wissenschaft der Han bezeichneten, das sei in Wahrheit die ‚neue Wissenschaft' Liu Hin's und seiner Nachfolger Kia K'ueï 賈逵, Ma Jung 馬融, Hü Schen 許愼 und Tschèng Hüan 鄭玄 (1. und 2. Jahrhundert n. Chr.), und die kanonischen Werke, an denen die Gelehrten der Sung-Zeit in Ehrfurcht gearbeitet hätten, seien meistens gefälschte Werke, nicht aber die Werke des Konfuzius.« Die Folge sei zunehmende Verderbnis im ganzen Staatsorganismus gewesen, »Eunuchen- und Weiberwirtschaft, Maßlosigkeit der Regierenden, Verwahrlosung des Beamtentums, Empörungen und Aufstände«,

[1] D. h. »Untersuchungen über die Fälschung der kanonischen Schriften in der neuen Wissenschaft oder in d. W. der Sin- (neuen) Dynastie (durch Liu Hin).« Der Ausdruck »neue Wissenschaft« hat eine doppelte Bedeutung: einmal hatte der Usurpator Wang Mang der von ihm zu begründenden Dynastie den Namen *Sin*, »die Neue« gegeben, und ferner liegt darin eine spöttische Anspielung auf die Art, wie Liu Hin beim Thronwechsel zur Zeit Wang Mang's den Mantel nach dem Winde drehte, und die ihm die Bezeichnung *sin tsch'én*, »der neue Minister« oder »Minister der Sin-Dynastie«, eingebracht hat (Weiteres s. unten). K'ang's Werk umfaßt 14 Kapitel in 8 Bänden und ist 1891 erschienen. — Neben dem vielen Richtigen, das es unzweifelhaft enthält, finden sich auch dieselben Maßlosigkeiten, die später die politischen Schriften des Verfassers kennzeichnen und die auf sein ganzes so verheißungsvoll begonnenes Reformwerk so vernichtend gewirkt haben.

was alles »im Altertum nicht vorhanden gewesen sei und erst mit Liu Hin seinen Anfang genommen habe«. »So sei nach oben hin jene Vergewaltigung der heiligen Schriften, nach unten hin jene Vergiftung des Staatskörpers eingetreten«, unter denen China seitdem habe leiden müssen. Die Entwicklungsgesetze, die Konfuzius gelehrt habe, seien »hinweggefegt« worden, und gegen das, was dem Volke auf dem Wege der Fälschung als »Gesetz des Heiligen« dargestellt sei, habe schließlich niemand mehr Widerspruch oder Zweifel zu äußern gewagt.

Es ist nicht unsere Aufgabe, K'ang You-weï's Gesamtuntersuchungen, die sich hauptsächlich auf die Angaben des *Schi ki* und der Han-Annalen erstrecken, weiter nachzugehen oder zu seinen Ergebnissen im allgemeinen Stellung zu nehmen. Daß das *T. t.* bei seiner starken Bedeutung für die politischen Anschauungen und Lehren des Konfuzius für K'ang von besonderer Wichtigkeit sein muß, liegt auf der Hand, und die Frage seiner Auslegung wird für ihn und seinen politischen Standpunkt geradezu entscheidend. Tatsächlich ist denn auch das *T. t.* die Grundlage geworden, auf der die Reformatoren ihre gesamte neue Theorie vom Staate aufgebaut, die Quelle, aus der sie ihre Rechtfertigung durch das Altertum und durch Konfuzius hergeleitet haben, und zahllos sind ihre Schriften, die sich mit dem *T. t.* und seinen staatsrechtlichen Lehren im einzelnen beschäftigen[1]. K'ang unternimmt es, die überragende Stellung, die das *Tso tschuan* erhalten hat, als durchaus unberechtigt darzutun und dafür dem Kommentare des Kung-yang (und des Ku-liang) die Bedeutung zurückzugeben, die er während der früheren Han-Zeit unbestritten besaß, und die ihm erst durch Liu Hin, der dem Werke Tso's einen ganz neuen Charakter zugeschoben hat, entrissen worden ist. K'ang You-weï berührt sich in seinen Gedankengängen und seiner Beweisführung vielfach mit einem um 100 Jahre früheren Gelehrten, Liu Fêng-lu 劉逢祿, der in seinen *Untersuchungen über das Tsch'un-ts'iu des Tso*[2] zu gleichen Ergebnissen gelangt, ohne natürlich die weitgehenden

[1] Einige davon sind in meiner Abhandlung *Die wichtigsten chinesischen Reformschriften vom Ende des 19. Jahrhunderts* (Bulletin der Kais. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg 1902, Bd. XVII, Nr. 3) aufgeführt.

[2] Der chinesische Titel des aus 1 Kapitel bestehenden Werkes ist *Tso schi Tschun-ts'iu k'ao tschêng* 左氏春秋考證, es findet sich im *Huang Ts'ing king kie* Kap. 1294/95. Der Verfasser, Liu Fêng-lu, ist eine vom orthodoxen Standpunkte sehr abwegige und daher wohl auch wenig bekannte Persönlichkeit. Nach dem *Sü Pei tschuan tsi* 續碑傳集, Kap. 72, fol. 10 v° ff., stammte er aus Tsch'ang-tschou in Kiangsu und lebte von 1775 bis 1829. Im Jahre 1814 wurde er Tsin-schi und Han-lin. Danach bekleidete er 12 Jahre lang das Amt eines Hilfsekretärs (*tschu schi* 主事) im Ministerium des Kultus; er nennt sich deshalb auch mit dem Schriftstellernamen Liu Li-pu 劉禮部. Angeregt durch das Studium von Tung Tschung-schu's *Tsch'un-ts'iu fan lu* (s. II. Teil), in dem er die unmittelbare Fortsetzung der lebendigen Überlieferung der siebzig Schüler des Konfuzius sah, wandte er seine gelehrten Forschungen in erster Linie der Geschichte des *T. t.* zu; deren Ergebnis aber war die Wiedereinsetzung der Kommentare des

politischen Folgerungen daraus zu ziehen wie K'ang. Wir werden später auf die Darlegungen beider noch weiter einzugehen haben, nur soviel sei hier vorweggenommen, daß sie die grundlegende Tatsache feststellen, daß das Werk des Tso K'iu-ming überhaupt kein Kommentar des *T. t.* ist und auch niemals sein wollte, sondern daß erst Liu Hin ihm in bewußt fälschender

Kung-yang und Ku-liang in die ihnen zukommende überragende Stellung. Trotz ihres dogmenwidrigen Inhalts hat man seine Arbeiten auf diesem Gebiete der Aufnahme in das *Huang Ts'ing king kie* für würdig gehalten. Es handelt sich außer dem eben genannten Werke um die folgenden: 1. *Tsch'un-ts'iu Kung-yang king Ho schi schi li* 春秋公羊經何氏釋例, »Darstellung der sittlichen Gesetze bei Ho Hiu (dem Erklärer des *Kung-yang tschuan*) in Kung-yang's System des T. t.« 10 Kapitel. Vorrede von 1805. *H. T. k. k.* Kap. 1280—89. 2. *Kung-yang Tsch'un-ts'iu Ho schi kie ku tsien* 公羊春秋何氏解詁箋, d. h. »Bemerkungen zu Ho Hiu's Kommentar zu Kung-yang's T. t.« 1 Kapitel. Vorrede von 1809. Ebenda Kap. 1290. 3. *Fa Mo schou p'ing* 發墨守評, d. h. »Würdigung des *Fa Mo schou*.« 1 Kapitel. Ebenda Kap. 1291. *Fa Mo schou* ist der Titel einer Gegenschrift Tschêng Hüan's (s. oben S. 31) gegen seinen Zeitgenossen Ho Hiu 何休, den Erklärer von Kung-yang. Nach einer Angabe in der Lebensbeschreibung Tschêng Hüan's (*Hou Han schu* Kap. 65, fol. 12 v°) verfaßte Ho Hiu drei Schriften zu den drei Kommentaren des *T. t.*, die die Titel haben: *Kung-yang Mo schou*, d. h. »Verteidigung des Kung-yang nach der Art von Mo Ti«. (So erklärt wenigstens der Kommentator der Han-Annalen: »Bei der Tiefe von Kung-yang's Gedankengängen darf man die Schwierigkeiten nicht zur Seite schieben, (es muß dabei verfahren werden) wie bei Mo Ti's Städteverteidigung.« Mo Ti behandelt die Fragen der Städteverteidigung sehr häufig in seinem Werke. Ich weiß nicht, ob sich der Titel nicht einfacher aus den Schlußworten der Vorrede Ho Hiu's zu seinem Kommentar erklärt: 遂隱括便就繩墨焉 »Indem man seinen (Kung-yang's) tiefen Gedanken nachgeht und den Verkünder (des Konfuzius) erfaßt, erhält man die Tuschschnur«, d. h. den mit Tusche gefärbten Richtfaden des Tischlers, die Richtschnur. Dann würde *Kung-yang mo schou* bedeuten: »das Festhalten an der Richtschnur des Kung-yang«); *Tso schi kao huang* 左氏膏肓 »Die tödliche Krankheit Tso (K'iu-ming's)« und *Ku-liang fei tsi* 穀梁廢疾 »Das schleichende Leiden des Ku-liang«. Diese drei, leider verlorenen Schriften bekämpfte Tschêng Hüan mit drei Gegenschriften unter den Titeln: *Fa Mo schou* »Das Aufheben der Verteidigung«, *Tsch'en* 鍼 *kao huang* »Das Aufstechen der tödlichen Krankheit« und *K'i* 起 *fei tsi* »Die Behebung des schleichenden Leidens«. Diese drei Gegenschriften sind sämtlich erhalten (Kaiserl. Katalog, Kap. 26, fol. 9 r° ff.). Ihrer kritischen Beleuchtung widmet sich Liu Fêng-lu in drei neuen Schriften, deren erste die eben genannte ist. Die beiden anderen sind die folgenden: 4. *Ku-liang fei tsi schên Ho* 申何 »Darlegung Ho Hiu's in dem Ku-liang feï tsi«. 2 Kapitel. Vorrede von 1796. *H. T. k. k.* Kap. 1292/93. 5. *Tschên kao huang p'ing* 評 »Würdigung des Tschên kao huang«. 1 Kapitel. Ebenda Kap. 1296. Außer diesen nennt das *Pei tschuan tsi* noch eine ganze Reihe anderer Arbeiten des gedankenreichen Verfassers. Wie Legge die Untersuchungen Liu's über das Werk Tso's einfach als »quite inconclusive and unsatisfactory« abtun kann, namentlich wenn er sie, wie er hervorhebt, »sorgfältig gelesen hat« (*Prolegomena* S. 26, Anm. 21), ist mir unverständlich.

Weise die Bezeichnung *tschuan* beigelegt hat, um ihm dadurch einen Platz im Kanon und womöglich den Vorrang vor den wirklichen »Kommentaren« des Kung-yang und des Ku-liang zu sichern. Die Gründe, die ihn dazu veranlaßten, können hier zunächst unerörtert bleiben. Liu wie K'ang haben sich natürlich durch ihre Auffassungen in einen scharfen Gegensatz zu der Orthodoxie Tschu Hi's gesetzt, aber aus naheliegenden Rücksichten vermeiden beide, darauf hinzudeuten [1].

Das Problem des *T. t.* ist damit auf eine völlig veränderte Grundlage gestellt worden, und wenn auch weder K'ang noch Liu ihre Untersuchungen um der Lösung jenes Problemes willen unternommen haben, so haben sie doch der abendländischen Forschung, der es vor allem um die geschichtliche Wahrheit über Konfuzius und seine Lehren zu tun ist, den rechten Weg dazu gezeigt. In das Bewußtsein der Chinesen haben offenbar auch sie das Problem nicht wieder zurückgerufen, die Zeit stellte doch zu viele andere Forderungen; die Sinologie aber hat die Gelegenheit erhalten, die viel erörterte Frage zu klären.

4. Die Lösung.

Nachdem wir nunmehr die abendländischen wie die chinesischen Anschauungen vom Wesen des *T. t.*, die Erörterungen seiner Bedeutung und die Beurteilungen seines Wertes kennen gelernt haben, ohne dabei eine Lösung des Problems zu finden, die uns befriedigen könnte, wollen wir unsererseits versuchen, durch eine unbefangene Würdigung der geschichtlichen Tatsachen, soweit sie nach zuverlässigen Quellen festzustellen sind, das Rätsel zu entschleiern, über das sich die abendländische Sinologie so seltsame Gedanken gemacht hat. Dabei werden wir achtzugeben haben, daß wir uns nicht in Nebenfragen verlieren, denen abendländische und chinesische Gelehrte mit großem Eifer nachgegangen sind, die aber mit dem Probleme selbst nichts zu schaffen haben. Vieles, was für den chinesischen Literaten eine überragende Wichtigkeit besitzt, ist für die Erreichung unseres Zieles belanglos, und weit stärker bestimmend als abstrakte Theorien oder ethische Konstruktionen ist für uns die einfache Logik der Tatsachen, für die ja der orientalische Geist so sehr viel weniger empfänglich ist als der unsere. Wir werden, wenn wir dies beachten, sehr rasch erkennen, daß die ganze *T.-t.*-Frage viel einfacher ist, als es den Anschein hat, und wenn die abendländischen Sinologen ihr bisher nicht haben beikommen können, so lag dies vor allem an der Nebelhülle, die von der chinesischen Scholastik herumgelegt worden ist.

Stellen wir zunächst einmal fest, was uns über die Entstehung des *T. t.* und über die Geschichte der *San tschuan*, der sogenannten »drei Kommentare«,

[1] In europäischem Gewande sind die Auffassungen K'ang's und ein Teil von den Ergebnissen seiner Untersuchungen dargestellt in dem englisch geschriebenen Werke seines Schülers Tschen Huan-tschang, *The Economic Principles of Confucius and His School* (New York 1911), namentlich auf S. 26, 32, 35, 115. Die Ausführungen dort sind auch lehrreich für das richtige Verständnis des *T. t.*

bekannt ist. Grundlegend dafür ist zunächst die bereits von Chavannes und von Grube[1] übersetzte und erörterte Stelle aus dem 14. Kapitel des *Schi ki*. Ihre Wichtigkeit verlangt eine nochmalige Übersetzung an dieser Stelle: »Ts'i, Tsin, Ts'in und Tsch'u waren zu der Zeit, da die Tschou-Dynastie begründet wurde, sehr unbedeutend; ihre Lehensgebiete umfaßten 100 Li oder 50 Li. Aber Tsin lag hinter der Deckung der drei Ströme, Ts'i stützte sich auf das Ostmeer, Tsch'u hatte seinen Grenzschutz in dem Kiang- und dem Huai-Fluß, und Ts'in machte sich die feste Lage von Yung tschou zunutze. So blühten die vier Staaten nacheinander auf, und abwechselnd stellten sie die Präsidialfürsten. Auch die von den Kaisern Wên und Wu mit großen Lehensgebieten belohnten Fürsten gerieten in Furcht vor ihnen und unterwarfen sich. So wandte sich Konfuzius, um die rechte Stellung des Zentralherrschers deutlich zu machen, an mehr als siebzig Fürsten, aber keiner von ihnen konnte ihn verwenden. Da wandte er den Blick nach Westen zum Hause der Tschou und legte die alten Überlieferungen der geschichtlichen Aufzeichnungen dar, und indem er dies auf Lu anwendete, reihte er ein Tsch'un-ts'iu auf. Oben begann er mit den Aufzeichnungen vom Herzog Yin, unten kam er bis zum Fang des Einhorns zur Zeit des Herzogs Ngai. Er schränkte die sprachliche Darstellungsform ein und beseitigte die Fülle der Erzählung. Indem er die Rechtsentscheidungen festsetzte, formte er das Muster für die rechte Stellung des Zentralherrschers und förderte alle Fragen der Menschheit. Seine siebzig Schüler erhielten mündlich die Anweisungen darüber, welche Ausdrücke des Textes brandmarken, tadeln, loben, verhüllen, beseitigen, mildern sollen, denn den geschriebenen Worten kann man dies nicht ansehen. Ein Edler aus Lu, Tso K'iu-ming, fürchtete, daß von den Schülern, die alle verschiedene Auslegungen hatten, jeder auf seiner Ansicht beharren würde, und daß so die wirkliche Bedeutung verlorengehen könnte; er legte deshalb im Anschluß an die geschichtlichen Aufzeichnungen des Konfuzius deren Sätze dar und verfaßte ‚das Tsch'un-ts'iu des Tso' (*Tso schi Tsch'un-ts'iu*). To Tsiao war der Lehrer des Königs Weï von Tsch'u (4. Jahrhundert v. Chr.). Da der König das Tsch'un-ts'iu (seines Landes) nicht ganz zu lesen vermochte, so wählte er eine Gruppe von 40 Abschnitten aus, die Erfolge und Mißerfolge schilderten, und dies Werk bildete ‚die Feinheiten des To' (*To schi weï*). Zur Zeit des Königs Hiao-tsch'êng von Tschao (3. Jahrhundert v. Chr.) verfaßte dessen Minister Yü K'ing, indem er nach oben hin aus den Tsch'un-ts'iu-Texten auswählte, nach unten hin die Neuzeit betrachtete, ebenfalls ein aus acht Teilen bestehendes Werk, das das ‚Tsch'un-ts'iu des Yü' (*Yü schi Tsch'un-ts'iu*) bildet. Lü Pu-weï, der Minister des Königs Tschuang-siang von Ts'in (3. Jahrhundert v. Chr.), betrachtete gleichfalls nach oben hin das hohe Altertum, brachte in abgekürzter Form die Tsch'un-ts'iu-Texte zusammen und sammelte den Stoff aus der Zeit der sechs Reiche; so entstanden die acht Betrachtungen, die zehn Darlegungen und die zwölf

[1] *Mém. Hist.* I, CXLVII und III, 18 ff. *Geschichte der chinesischen Literatur* S. 70 f.

Perioden, sie bildeten ‚das Tsch'un-ts'iu des Lü' (*Lü schi Tsch'un-ts'iu*). Was dann die Personen anlangt, die, wie Sün K'ing, Mêng tsè, Kung-sun Ku und Han Feï, wieder und wieder die Tsch'un-ts'iu-Texte auszogen, um Bücher abzufassen, so ist es unmöglich, sie alle aufzuzählen. Der Minister der Han, Tschang Ts'ang, stellte eine Tabelle der fünf Wirksamkeiten zusammen. Der Großwürdenträger Tung Tschung-schu legte den Sinn des *T. t.* dar und machte seinen Text durchaus deutlich[1].«

Nicht weniger bedeutungsvoll ist die Stelle aus der Lebensbeschreibung des Konfuzius im 47. Kapitel des *Schi ki*, die bereits von Legge und später von Chavannes übersetzt und erörtert worden ist[2]. Auch sie verlangt eine nochmalige Wiedergabe in Text und Übersetzung: »Der Meister sprach: Ach nein! Ach nein! Der Edle ist bekümmert, wenn nach seinem Tode sein Name nicht genannt werden soll. Meine Lehre ist nicht durch die Tat verwirklicht, wie soll ich da den späteren Geschlechtern vor Augen stehen? Darauf machte er, indem er den geschichtlichen Aufzeichnungen folgte, das Tsch'un-ts'iu. Nach oben hin umfaßte es die Zeit bis zum Herzog Yin, nach unten hin reichte es bis zum 14. Jahre des Herzogs Ngai, so daß es zwölf Herzöge behandelte. Er stützte sich dabei auf (die Geschichte von) Lu und zeigte seine Neigung zu Tschou, daher

---

[1] *Schi ki* Kap. 14, fol. 2 r° f.: 齊晉秦楚其在成周微甚、封或百里或五十里、晉阻三河、齊負東海、楚介江淮、秦因雍州之固、四國迭興更爲伯主、文武所褒大封皆威而服焉、是以孔子明王道于七十餘君莫能用、故西觀周室論史記舊聞興於魯而次春秋、上記隱下至哀之獲麟、約其辭文去其煩重以制義法王道備人事浹、七十子之徒口受其傳指爲有所刺譏褒諱挹損之文辭不可以書見也、魯君子左丘明懼弟子人人異端各安其意失其眞、故因孔子史記具論其語成左氏春秋、鐸椒爲楚威王傅、爲王不能盡觀春秋采取成敗卒四十章爲鐸氏微、趙孝成王時其相虞卿上采春秋下觀近世亦著八篇爲虞氏春秋、呂不韋者秦莊襄王相亦上觀尙古、刪拾春秋集六國時事以爲八覽六論十二紀爲呂氏春秋、及如荀卿孟子公孫固韓非之徒各往往捃摭春秋之文以著書不可勝紀、漢相張蒼歷譜五德、上大夫董仲舒推春秋義頗著文焉.

[2] *Prolegomena* S. 14 und *Mém. Hist.* V, 419 ff.

legte er die Geschehnisse (oder Einrichtungen) der drei Dynastien hinein (?)[1]. Er schränkte die sprachliche Darstellungsform ein, gab aber viele Anwei-

[1] Ich habe diese ganz unklare Stelle so übersetzt, wie der gegebene Wortlaut und die Bemerkungen des Kommentars es zu verlangen scheinen. Die Übersetzung von Chavannes: »Se fondant sur le fait que (les princes de) Lou étaient apparentés aux (rois de la dynastie) Tcheou, il transporta donc dans (leur histoire des récits concernant) les trois dynasties« finde ich sprachlich kaum zu rechtfertigen und in sich unlogisch. Indessen habe ich starke Zweifel an der Richtigkeit des Textes, und diese Zweifel sind auch von chinesischer Seite bereits geltend gemacht worden. Ein Gelehrter des vorigen Jahrhunderts, Liu Pao-nan 劉寶楠 (nach *Sü Pei tschuan tsi* Kap. 73, fol. 22 v° ff., von 1790 bis 1855), oder sein Sohn hat eine leichte Konjektur vorgenommen, wodurch der Satz eine sehr gewichtige Bedeutung erhalten kann. Liu Pao-nan ist der Verfasser eines umfangreichen Kommentars zum *Lun yü*, der den Titel *Lun yü tschéng yi* 論語正義 führt und 24 Kapitel umfaßt. Er ist in der Sammlung *Huang Ts'ing king kie sü pien* Kap. 1051—1074 enthalten. Jedoch rühren nur die ersten 17 Kapitel ganz von Liu Pao-nan her, die Arbeit ist hier durch den Tod des Verfassers unterbrochen, und der Rest, die Kapitel 18 bis 24, von seinem Sohne Liu Kung-mien 恭冕 vollendet worden, der dann noch ein von 1866 datiertes Nachwort angefügt hat. In dem Kommentare wird auch Veranlassung genommen, die Stelle des *Schi ki* zu erörtern, aber erst im 20. Kapitel (fol. 6 v° f.), so daß nicht zu entscheiden ist, ob die Darlegungen vom Vater oder vom Sohne herrühren. Die Veranlassung ergibt sich bei der Stelle *Lun yü* XVII, 5, wo Kung-schan Fu-jao, der Genosse des Usurpators Yang Huo, die beide in Lu im Anfang des 6. Jahrhunderts v. Chr. eine Zeitlang die Macht an sich gebracht hatten, sich bemüht, Konfuzius in seine Dienste zu ziehen, eine Aufforderung, der der Weise zu folgen nicht abgeneigt ist, denn, wie er (nach der üblichen Auslegung) sagt, »wenn er mich verwendet, könnte ich nicht ein östliches Tschou schaffen?« (如有用我者吾其爲東周乎). Diese höchst seltsame Bemerkung erhält noch eine deutlichere Form in dem Berichte Sse-ma Ts'ien's über jene Aufforderung des Usurpators. Danach sagte Konfuzius: »Da die beiden Herrscher Wèn und Wu (die Gründer der Tschou-Dynastie) aus den (kleinen Orten) Fêng und Hao hervorgegangen sind, so könnte doch auch Pi (d. h. der Platz, den Kung-schan Fu-jao besetzt hielt, und von dem aus er die Aufforderung ergehen ließ) einmal dieselbe Bedeutung erhalten« (s. *Mém. Hist.* V, 318). Das heißt mit anderen Worten: Konfuzius hat sich zeitweilig mit dem Gedanken getragen, in seinem Heimatstaate Lu eine neue kaiserliche Dynastie zu gründen, die an die Stelle des machtlosen und verfallenen »westlichen Tschou« treten sollte! Das wenigstens ist die Bedeutung, die jeder Unbefangene diesen Äußerungen beilegen wird, und von diesem Standpunkte aus erscheint es sehr einleuchtend, wenn Liu in seinem Kommentar statt des auffallenden 親周 in dem Texte des *Schi ki* 新周 liest. Dann würde zu übersetzen sein: »Indem er Lu zum Ausgangspunkte nahm, erneuerte er Tschou.« Dadurch würde zwar der Satz auch noch nicht völlig klar werden, aber man würde wenigstens den faßbaren Gedanken erhalten, daß Konfuzius eine Erneuerung der Dynastie herbeiführen wollte: ob etwa in der Weise, daß er den Fürsten, den Kaiser eingeschlossen, einen Spiegel vorhielt von den Dingen, wie sie sein sollten und wie sie waren, oder ob dies tatsächlich durch Errichtung eines »neuen Tschou« im Staate Lu geschehen sollte, muß zunächst auf sich beruhen bleiben. Die Chinesen haben diese Frage, die natürlich für die Beurteilung des Konfuzius von ungeheurer Wich

sungen (über den Sinn). So werden die Fürsten von Wu und Tsch'u, die sich selbst als Kaiser (Zentralherrscher) bezeichnen, im Tsch'un-ts'iu gerügt und Freiherrn genannt. Bei der Zusammenkunft von Tsien-t'u wurde in Wirklichkeit der Himmelssohn der Tschou-Dynastie vorgeladen; das Tsch'un-ts'iu aber verschleiert dies und sagt, der Zentralherrscher jagte in Ho-yang[1]. Daraus ergibt sich das System, das die Richtlinien angibt für den Sinn des Rügens und Milderns der in Betracht kommenden Zeit. Wenn spätere Kaiser diese Grundsätze hochhalten und ihnen Raum verschaffen, so daß die Rechtsentscheidungen des Tsch'un-ts'iu durch die Tat verwirklicht werden, dann werden aufrührerische Minister und verbrecherische Söhne in Angst geraten. Als Konfuzius im Amte war und gerichtliche Streitigkeiten anhörte, war seine Ausdrucksweise der anderer Menschen gleich und nicht einzig in ihrer Art; als er aber das Tsch'un-ts'iu machte, da schrieb er nieder, was niederzuschreiben war, und strich, was zu streichen

---

tigkeit ist und auch für das Problem des *T. t.* ihre große Bedeutung hat, sehr eingehend und mit ungleichen Ergebnissen erörtert. Liu Pao-nan (oder Liu Kung-mien) weist den Gedanken an irgendwelche unrechtmäßigen Pläne des Weisen weit von sich. Zunächst faßt er die Frage des Konfuzius in anderem Sinne auf: die Partikel 其 im Texte des Lun-yü nimmt er als gleichbedeutend mit 豈, so daß zu übersetzen wäre: »wie könnte ich dann ein östliches Tschou schaffen?«, d. h. ich könnte es nicht (其與豈同言不爲也). Zum sachlichen Verständnis muß man sich vergegenwärtigen, daß Wên wang, der Ahn der Tschou, in Fêng, südlich des Weï-Flusses, westlich von Si-ngan fu seinen Sitz hatte. Wu wang, der Gründer der Dynastie, nicht weit davon in Hao, etwa dem heutigen Si-ngan. Unter seinem Sohne und Nachfolger erfolgte durch Tschou kung die Gründung der Hauptstadt in Kia-ju 郟鄏 (Lo-yang) im heutigen Ho-nan fu, aber erst drei Jahrhunderte später, nachdem zur Zeit des Kaisers You wang die Hunnen die alte Hauptstadt im Westen zerstört hatten, wurde der kaiserliche Sitz nach Lo-yang verlegt, und vom Kaiser P'ing wang (8. Jahrhundert v. Chr.) ab heißt diese neue Hauptstadt »die Osthauptstadt« oder »das östliche Tschou«, im Gegensatz zu dem alten Hao, das Tsung 宗 Tschou, d. h. »das Tschou der Vorväter« oder das »westliche Tschou«, genannt wurde. Liu meint nun, Konfuzius habe mit seiner Bemerkung sagen wollen, daß er, nachdem unter You wang und seinen Nachfolgern, also im »östlichen Tschou«, die alten Tugenden der ersten Kaiser, d. h. des »westlichen Tschou«, verlorengegangen seien, er sie in Lu, wenn er Minister würde, wieder in Geltung setzen könnte, mit anderen Worten: Konfuzius antwortet auf die Aufforderung Kung-schan Fu-jao's: wenn ich in seine Dienste trete, werde ich sicherlich kein östliches Tschou bei ihm einrichten, sondern ein neues westliches. Damit stimmten dann auch die Angaben bei Ssë-ma Ts'ien überein. — Diese ganze Auslegung ist natürlich recht gewunden, und der viel näher liegende Gedanke, Konfuzius habe aus Erbitterung über den Verfall des Tschou-Staates zeitweilig den Plan gehabt, in Lu einen neuen Sitz der Zentralgewalt zu schaffen und in Anlehnung an die Weisheit des Altertums wieder einen Idealstaat, ein »neues Tschou«, heraufzuführen, in dem die Mustereinrichtungen der drei ersten Dynastien wieder zur Geltung kämen, hat auch in China seine Anhänger gehabt und spielt auch bei der Erklärung des *T. t.* und ihrer Ausnutzung durch die Reformatoren seine Rolle.

[1] Siehe *T. t. Hi kung* 28. Jahr.

war, so daß Leute wie Tsë-hia nicht einen Ausdruck daran verbessern konnten. Als seine Schüler das Tsch'un-ts'iu empfingen, sagte Konfuzius: Wer von den künftigen Geschlechtern mich versteht, wird es gemäß dem Tsch'un-ts'iu tun, und wer mich verdammt, wird es auch gemäß dem Tsch'un ts'iu tun«. (vgl. oben S. 1)[1].

Diese beiden Stellen des *Schi ki* enthalten die einzigen greifbaren Angaben über die Entstehung des *T. t.*, die sich in der chinesischen Literatur finden, und die wegen des Alters und der Bedeutung der Quelle ernsthafte Beachtung beanspruchen können. Alles andere ist spätere mehr oder weniger pietätvolle Erfindung, jedenfalls entbehrt es jeglicher zuverlässiger Beglaubigung[2]. Was uns aber Ssë-ma Ts'ien berichtet, das werden wir, wenn wir ihm gerecht werden wollen, frei von den später

[1] *Schi ki* Kap. 47, fol. 26 v° f.: 子曰弗乎弗乎、君子病歿世而名不稱焉、吾道不行矣吾何以自見於後世哉、乃因史記作春秋、上至隱公下訖哀公十四年十二公、據魯親周故殷運之三代、約其文辭而指博、故吳楚之君自稱王而春秋貶之曰子、踐土之會實召周天子而春秋諱之曰天王狩於河陽、推此類以繩當世貶損之義、後有王者舉而開之、春秋之義行則天下亂臣賊子懼焉、孔子在位聽訟文辭有可與人共者弗獨有也、至於爲春秋筆則筆削則削、子夏之徒不能贊一辭、弟子受春秋孔子曰後世知丘者以春秋而罪丘者亦以春秋.

[2] Dahin gehört auch die von Sü Yen 徐彦, dem Bearbeiter von Ho Hiu's Kommentar zum *Kung-yang tschuan*, in seiner Einleitung mitgeteilte Erzählung eines gewissen Min Yin 閔因, wonach »Konfuzius vor alters, als er den Auftrag vom Himmel (?) erhielt, die Rechtsentscheidungen des Tsch'un-ts'iu zu treffen, Tse-hia und dreizehn andere seiner Schüler aussandte, um die geschichtlichen Aufzeichnungen des Tschou-Staates zu erbitten. Sie erhielten die kostbaren Werke von 120 Staaten. Im Laufe von neun Monaten wurden die Kennzeichen der feinsten Gefühlsregungen festgestellt, abweichende und irrige Reden untersucht und die Ausdrucksweisen erörtert; war ein geeigneter Text vorhanden, so wurde der Gedanke dadurch ausgesprochen.« (昔孔子受端門之命制春秋之義、使子夏等十四人求周史記、得百二十國寶書、九月經立感精符、考異郵說、題辭具、有其文以此言之.) Wer Min Yin, der anscheinend der Han-Zeit angehörte, war, wissen wir nicht, und selbst über Sü Yen ist uns nichts weiter bekannt, als daß er zur T'ang-Zeit lebte, und zwar, wenn die Angabe des Kaiserlichen Katalogs (Kap. 26, fol. 6 v°) richtig ist, nach 824. Die schon an sich höchst unwahrscheinliche Mitteilung — Legge (*Prolegomena* S. 9) schreibt übrigens das Zitat mit Unrecht dem Ho Hiu zu — ist also für uns wertlos.

in China und dem Abendlande üblich gewordenen Anschauungen über *T. t.* und *Tso tschuan* zu betrachten haben. Wir werden dann, wie schon unsere Übersetzung zeigt, zu wesentlich anderen Auffassungen kommen als unsere Vorgänger.

Stellen wir den ersten Bericht zunächst einmal in den Zusammenhang des ganzen 14. Kapitels. In diesem Kapitel werden auf eine damals neue Art Tabellen der Fürstenhäuser des Tschou-Staates gegeben, in denen die einzelnen Regierungsjahre der verschiedenen Fürsten synoptisch nebeneinandergestellt, und hier und da auch wichtige Ereignisse vermerkt werden. In einer Einleitung dazu wird dieses Verfahren gerechtfertigt. Zunächst hatte der Verfasser nicht die Absicht, das Kapitel überhaupt zu schreiben, aber das Studium der chronologischen und genealogischen Tabellen der verschiedenen Tsch'un-ts'iu- (d. h. Annalen-) Werke[1] brachte ihn auf den Gedanken. Diese Werke »waren in ihrer Ausdrucksweise derartig gedrängt, daß es schwer war, mit einem Blicke die wichtigen Dinge zu erfassen«[2]. Immerhin hatte man bis zur Regierung des Kaisers Li (878—826 v. Chr.) nebenher noch andere Literaturwerke, aus denen man eine Kenntnis des Zeitalters schöpfen konnte, so daß der Verfasser bis dahin nicht an eine neue tabellarische Übersicht dachte. Dann aber änderten sich die Dinge. Während nämlich bis zu jener Zeit die Möglichkeit bestanden hatte, eine Kritik der staatlichen Zustände schriftlich zu äußern, untersagte der Kaiser Li jedes derartige Unterfangen bei strengen Strafen. Und doch forderte der von da ab rasch zunehmende Verfall des Tschou-Staates die heimliche Erbitterung und Kritik überall heraus. So entstanden denn während der folgenden Jahrhunderte, veranlaßt durch die schlimmen Zustände im Reiche, verschiedene neue Tsch'un-ts'iu- und ähnliche Werke mit besonderer Form und Tendenz, wie z. B. das *T. t.* des Konfuzius, das *T. t.* des Tso, »die Feinheiten des To«, das *T. t.* des Yü, das *T. t.* des Lü u. a.[3]. Aber alle diese Werke schienen dem Verfasser des *Schi ki* nicht geeignet, ein wirkliches Bild von der Geschichte jener Zeit zu geben: »die Literaten (wie z. B. Konfuzius) entscheiden über den Sinn[4], die den Worten nachjagen (d. h. die Erklärer der Texte?), stürzen sich dann auf die einzelnen Ausdrücke, aber sie legen kein Gewicht auf die zusammenhängende Darstellung vom Anfang bis zum Ende: die Chronologen führen nur ihre Jahre und Monate auf, die Astrologen sind nur groß in der Einwirkung der überirdischen Kräfte, und die Genealogen verzeichnen nur die einzelnen

---

[1] Ich glaube nicht, daß die Übersetzung von Chavannes (*Mém. Hist.* III, 15): »Die chronologischen Tabellen usw. des Tsch'un-ts'iu« das Richtige trifft.

[2] *Schi ki* Kap. 14, fol. 3 r°: 其辭略、欲一觀諸要難.

[3] In diesem Sinne wird auch die bekannte Stelle bei Mêng tse IV, 2, xxi zu deuten sein.

[4] Auch hier kann ich mich der Übersetzung von Chavannes (a. a. O. S. 20): »sie kürzen ihre Meinungen ab« (斷其義) nicht anschließen.

Geschlechter und die posthumen Beinamen[1]«. Er entschloß sich infolge dessen zu seinen knappen, aber doch zusammenfassenden Tabellen, die die Zeit von 841 bis 477 v. Chr., d. h. bis zu Konfuzius, umfassen, und in denen »das sichtbar wird, was in den Lehren der Tsch'un-ts'iu- und Kuo-yü-Werke (an den staatlichen Zuständen) getadelt wird, und die allgemeinen Hinweise auf Blühen und Verfall hervortreten[2]«.

In diesen Darlegungen zeigt sich überall die bekannte, aber viel zu wenig beachtete und für das richtige Verständnis des *T. t.* so außerordentlich wichtige Tatsache, daß die Aufzeichnungen des amtlichen Chronisten, die in jedem Staate, den Zentralstaat eingeschlossen, fortlaufend gemacht werden mußten, nicht nur, ja vermutlich nicht einmal in erster Linie, die Begebenheiten einfach als geschichtliche Tatsachen vermerken sollten, sondern auch eine Kritik der Handlungen der Fürsten und seiner Regierung darstellten. Diese Kritik brauchte gar nicht einmal besonders ausgesprochen zu werden, sie konnte schon darin liegen, daß das Gute wie das Böse der Wahrheit gemäß niedergeschrieben und so der Nachwelt überliefert wurde. Die sittlichen Gesetze für den Herrscher waren damals schon klar und fest geformt, und jede Abweichung davon, die der Griffel des Chronisten in der einfachen Verzeichnung der schlechten Handlung festhielt, wurde zu einer ewigen Anklage gegen den Namen des Übeltäters nach seinem Tode. Dazu kam die dem Chinesen bis in die neueste Zeit eigentümliche Ehrfurcht vor dem geschriebenen Worte, das ihm erschien wie der geheiligte Träger göttlicher Weisheit und Gerechtigkeit. Diese Ehrfurcht aber muß in der alten Zeit um so größer gewesen sein, je schwieriger die Kunst des Schreibens war und je kürzer und wuchtiger die Sätze wegen des ungefügen Materials (Holz, Knochen, Bambus und Seide) gehalten werden mußten. Überdies waren die Fürsten offenbar auch verpflichtet, wenn die Angaben des *Tschou li* (Biot II, 119) zutreffen, ihre Annalen an den kaiserlichen Hof zur weiteren Bearbeitung zu übersenden, wodurch dem letzteren natürlich auch die Kenntnis der Vorgänge in den Lehenstaaten vermittelt wurde. Unsere Einzelkenntnisse von den tatsächlichen inneren Einrichtungen des Tschou-Staates sind zu gering, als daß wir uns ein genaues Bild von jenem kritisch-geschichtlichen Annalenwesen zu machen vermöchten. Sicher ist aber, daß die Chronisten nicht bloß sehr ehrenfeste, sondern auch sehr mutige Männer sein mußten, wenn sie ihre Aufgabe richtig erledigen wollten[3]. Unter solchen Umständen ist es erklärlich, wenn die Kaiser

[1] *Schi ki* Kap. 14, fol. 3 r°: 儒者斷其義、馳說者騁其辭不務綜其終始、歷人取其年月、數家隆於神運、譜諜獨記世謚.

[2] Ebenda: 表見春秋國語學者所譏盛衰大指著于篇.

[3] Ich zweifele nicht, daß die Stelle im *Lun yü* XV, 25: »Ich habe es noch erlebt, daß ein Chronist eine Lücke in seinem Texte ließ — aber heute gibt es das nicht mehr« von Legge richtig erklärt ist, wenn er sagt, daß ein Chronist der alten Zeit lieber die Stelle in seinen Annalen leer ließ, als daß er etwas Unwahres schrieb.

und die Fürsten sich die wahrheitsgetreue Führung der Annalen um so weniger angelegen sein ließen, als ihr Wandel immer zügelloser, ihre Regierung schlechter, die Unzufriedenheit lauter, die Kritik schärfer wurde. Kaiser Li verbot schließlich, wie wir sahen, jede Kritik, und er wird sicherlich nicht der einzige gewesen sein. So verfiel das staatliche Archivwesen mehr und mehr, und Mêng tsë mußte auf eine Frage nach gewissen Einrichtungen im Staate der Tschou antworten, daß »sich darüber nichts Genaues mehr feststellen ließe, weil die Lehensfürsten die Archive, da sie ihnen abträglich seien, beseitigt hätten[1]«. Ebenso bemerkt Konfuzius, daß die Aufzeichnungen in gewissen Staaten ungenügend seien und keinen Schluß auf das Ritualsystem mehr zuließen[2]. Wie sehr auch in späterer Zeit jede Kritik, ja jede schriftliche Mitteilung von Regierungshandlungen gefürchtet wurde, zeigt das Schicksal von Ssë-ma Ts'ien's eigenem Werke. Seine zwei Exemplare, die er in der kaiserlichen Hauptstadt hinterlassen hatte, wurden beide hier zurückgehalten, und noch im Jahre 28 v. Chr. lehnte die Regierung eine Bitte um Freigabe ab, weil das Werk Erörterungen über Bündnisse, Kriege usw. zur Zeit der »Kampfstaaten« (5. bis 3. Jahrhundert v. Chr.), über Pläne und Absichten von Ministern der Han-Zeit, über wichtige Plätze des Reiches u. a. enthielte und daher »nicht in den Besitz der Fürsten und Prinzen gelangen dürfe[3]«.

Bezeichnet wurden die Annalen mit verschiedenen Namen: am häufigsten scheinen *schi ki* 史記 »geschichtliche Aufzeichnungen« und *tsch'un ts'iu* »Frühling und Herbst« d. h. »Annalen« im eigentlichen Sinne des Wortes[4] gewesen zu sein, indessen haben einzelne Staaten auch noch besondere Namen für ihre Annalen gehabt, wie wir aus der bekannten Stelle bei Mêng tsë (IV, 2, XXI, 2) erfahren, so Tsin *Schêng* 乘, Tsch'u *T'ao-wu* 檮杌. Die Bedeutung dieser Bezeichnungen festzustellen, ist heute nicht mehr möglich. An allgemeinen Namen finden sich auch noch *tschi* 志 »Chronik« (bei Mêng tsë III, 1, II, 3 u. III, 2, I, 1) und *tschuan* 傳 »Überlieferung« (ebenda III, 2, III, 1), indessen ist nicht zu erkennen, welche Art von Schriftwerken damit gemeint sind. Vielleicht ist auch der Ausdruck *kuo yü* 國語 »Politische Reden«, jetzt der Titel des bekannten, dem Tso K'iu-ming zugeschriebenen Werkes, eine allgemeine Bezeichnung für die staatlichen Chroniken, wenigstens kann man auf diesen Gedanken kommen angesichts der Tatsache, daß in den Han-Annalen mehrfach Stellen aus dem *Schi ki* zitiert werden, die sich nicht in dem Werke Ssë-ma Ts'ien's, sondern im *Kuo yü* finden[5]. Ob etwa die verschiedenen Namen Chroniken

[1] Mêng tsë V, 2, II.

[2] *Lun yü* III, 9.

[3] *Mém. Hist.* I, CXCIX f.

[4] Auf die oft erörterte Entstehung und Bedeutung des Namens braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Siehe Legge, *Prolegomena* S. 7 f.; Chavannes, *Mém. Hist.* V, 420, Anm. 4; Grube, *Geschichte der chinesischen Literatur* S. 68; Forke, *Lun hêng* I, 157.

[5] Siehe *Mém. Hist.* V, 420, Anm. 2.

und Annalen verschiedener Methode und verschiedenen Inhalts bezeichneten, wissen wir nicht: die drei Tsch'un-ts'iu, deren Titel der Bericht im *Schi ki* erwähnt und die uns erhalten sind, das T. t. des Konfuzius, des Tso und des Lü, können ihrer Form und Methode nach unmöglich als Werke einer einheitlichen Gattung angesehen werden, allerdings ist es keineswegs sicher, daß die beiden letzteren dieselben sind, die Sse-ma Ts'ien gekannt hat. Die Frage, ob die Angabe der Han-Annalen, daß »die Chronisten der linken Hand die Reden, die der rechten Hand die Geschehnisse aufzeichneten[1]«, auf Wahrheit beruht oder, wie so manches andere, eine Erfindung der Han-Gelehrten ist, kann auf sich beruhen bleiben. Sicher ist jedenfalls, daß die Namen *schi ki* und *tsch'un-ts'iu*, die jetzt als Titel zweier klassischer Werke so berühmt geworden sind, lange vor dem Entstehen der letzteren allgemein üblich waren, und daß sie sogar, wie die oben übersetzte Stelle aus dem 14. Kapitel Ssĕ-ma Ts'ien's zeigt, unterschiedslos gebraucht wurden. Die Annalen des Staates Lu hießen, wie wir durch Mêng tse (IV, 2, XXI, 2) wissen, *tsch'un-ts'iu* und waren ein *schi ki*.

Neben den völlig verfallenen staatlichen Chroniken nun — so werden wir den Bericht Ssĕ-ma Ts'ien's verstehen müssen — entstanden zum Ersatz oder als Ergänzung eine Anzahl »privater« Annalenwerke, die die alten Tsch'un-ts'iu-Werke als Quellen benutzten, aber »nach unten hin auch die Neuzeit betrachteten«. Zu diesen nicht berufsmäßigen Beobachtern der Geschichte gehörte auch Konfuzius. Ein Verehrer des ethisch-formalistischen Weltstaatsystems des Tschou kung mit seinem Zentralherrscher, seinen Lehensfürsten und seinem bis ins kleinste geregelten Ritualwesen als Ausdruck der göttlichen Weltordnung, von Schmerz erfüllt über den gänzlichen Verfall dieses Systems, erbittert gegen die Fürsten, die für seine Weisheit kein Verständnis, für seine angebotenen Dienste keine Verwendung hatten, und voll Kummer, daß »nach seinem Tode sein Name nicht genannt werden soll« (eine Empfindung, die auch der Chinese der Neuzeit mit ihm teilt), beschließt er am Abend seines Lebens, seine unbeirrbaren und sorgenvollen Gedanken in einem Tsch'un-ts'iu der Nachwelt zu hinterlassen. Ähnlich wie die vorgeschriebenen alten amtlichen Annalen sollte es die Regierungshandlungen verzeichnen, in viel höherem Maße als jene aber sollte es deren Kritik darstellen, es sollte »die Rechtsentscheidungen treffen«, es sollte, das Ritual und den Idealstaat des Altertums als Maßstab benutzend, dem Zentralherrscher, den Lehensfürsten und den Würdenträgern zeigen, wie oft und wie schwer sie gegen deren Gesetze verstoßen hätten, und es sollte unerbittlich ihre offenen und geheimen Sünden brandmarken, wie es anderseits die verborgenen oder im Urteil der Welt zweifelhaft gebliebenen guten Taten an das Licht ziehen und loben sollte. Ob sich Konfuzius in der Tat bei diesem Plane als Weltenrichter, als »König ohne Thron« gefühlt hat wie die Han-Kommentatoren in ihrer Verzücktheit meinen (s. oben S. 2), mag dahingestellt bleiben. Zu einem solchen Richteramte gehörte aber jedenfalls nicht bloß eine genaue Kenntnis des Rituals und der Begeben-

[1] Siehe Legge, *Prolegomena* S. 10.

heiten, sondern auch, wie schon angedeutet, ein starker Mut, ein sehr viel stärkerer, als Konfuzius ihn besaß. Kenntnis des Rituals war von jeher seine Besonderheit gewesen, die Kenntnis der Begebenheiten erlangte er teils aus den »geschichtlichen Aufzeichnungen«, d. h. aus den amtlichen Chroniken, vor allem seines Heimatstaates, teils durch Erkundigungen nach mündlich überkommenen Nachrichten, teils besaß er sie durch sein eigenes Erleben[1], den Mut aber ersetzte er durch einen Schild, den er vor sich hielt und der ihn vor dem Zorne der Fürsten und Großen schützen sollte. Zugrunde gelegt, gewissermaßen als Tatbestand benutzt wurden bei diesem großen politischen Gericht die Geschichte von Lu und ihre Berührungen mit den Vorgängen in den anderen Staaten, und zwar vom 1. Jahre des Herzogs Yin, 722 v. Chr., ab, d. h. von jener Zeit an, wo das »östliche Tschou« sich in seiner ganzen Machtlosigkeit zu zeigen begann, nachdem der Kaiser P'ing im Jahre 770 vor dem Andrängen der Hunnen die Reichshauptstadt ostwärts nach Honan verlegt hatte. Daß dieses Preisgeben der altheiligen Gebiete am Weï-Fluß, wo einst Wên wang, Wu wang und Tschou kung die Kaisermacht geschaffen hatten, für Konfuzius einen unverantwortlichen Riß in der Überlieferung bedeutete, dürfen wir als selbstverständlich annehmen. Vielleicht haben wir in der Angabe, daß »er den Blick nach Westen zum Hause der Tschou wandte«, als er »die alten Überlieferungen darlegte«, eine Hindeutung hierauf zu sehen, ebenso wie in

---

[1] Kung-yang zu *Yin kung* 1. Jahr und *Ngai kung* 14. Jahr teilt den Stoff des *T. t.* in drei Teile: »Selbsterlebtes (所見), unmittelbar (von Zeugen der Vergangenheit) Gehörtes (所聞) und durch Überlieferung Gehörtes (所傳聞).« Die Kommentare grenzen die Teile sogar genau nach Jahren ab. Im allgemeinen dürfte die amtliche Chronik von Lu den Text geliefert haben, der dann den gewollten Zwecken gemäß zurechtgeschnitten wurde. Das geht schon aus den beiden Berichten Ssé-ma Ts'ien's deutlich hervor, wie denn auch die Ausdrücke für den Begriff des Verfassens entsprechend gewählt sind. Neben *tso* 作 »machen« im zweiten Berichte finden wir *ts'i* 次 »aufreihen« im ersten, häufig aber auch *siu* 修 »zurechtmachen«, z. B. bei Kung-yang zu *Tschuang kung* 7. Jahr, einer Stelle, die auch sonst lehrreich ist für das Verhältnis von Konfuzius zu seiner »Quelle«. Das *T. t.* sagt hier: »Um Mitternacht fielen die Sterne wie Regen«, und Kung-yang erklärt dazu: »Das nicht zurechtgemachte T. t. 不修春秋 sagt: Es regnete Sterne; bevor sie bis zu einem Fuß weit von der Erde gekommen waren, kehrten sie wieder zurück. Als der Weise es zurechtmachte (*siu*), sagte er: Die Sterne fielen wie Regen« (vgl. Legges Anmerkung zu der Stelle). Dazu bemerkt Ho Hiu: »Das nicht zurechtgemachte T. t. heißen die schriftlichen Aufzeichnungen (*schi ki*).« Wang Tsch'ung sagt sogar einmal (*Lun héng* Kap. 12, fol. 10 v° der Wu-tsch'ang-Ausgabe von 1875): »Konfuzius schrieb das *schi ki* ab, um das T. t. zu machen« und fügt hinzu: »War Tsch'un-ts'iu der ursprüngliche Name des *schi ki*? (Konfuzius) bearbeitete es so, daß es zu einem kanonischen Lehrbuche wurde, und formte es so zum T. t.« 孔子錄史記以作春秋、史記本名春秋乎、制作以爲經乃歸春秋也.

jener Stelle des *Lun-yü*, wo er von dem »Schaffen eines (wirklichen) östlichen Tschou« spricht (vgl. oben S. 37 Anm. 1). Dazu kam, daß der Beginn der Regierung des Herzogs Yin mit der letzten Zeit der Regierung des Kaisers Pʻing (er starb 720) zusammenfiel. Immerhin, eine sichere Erklärung dafür, daß gerade dieses Jahr als Ausgangspunkt genommen wurde, haben wir hierin auch noch nicht, da die Verlegung der Hauptstadt bereits ein halbes Jahrhundert früher unter dem vorletzten Vorgänger des Herzogs erfolgt war[1]. Beendet wurde die Arbeit mit dem drittletzten Lebensjahre des Weisen, 481 v. Chr., wo ein »Einhorn« gefangen wurde, ein so bedeutungsschweres Ereignis, daß Konfuzius, der Überlieferung zufolge, den Griffel niederlegte[2].

Worin bestand nun aber der Schild, mit dem der »Weltrichter« seine unbestechliche Urteilsprechung deckte? »Er schränkte die sprachliche Darstellungsform, d. h. der schriftlichen Überlieferung, ein, gab aber viele Anweisungen«, heißt es in dem zweiten Bericht, und ausführlicher im ersten: »Seine siebzig Schüler erhielten mündlich die Anweisungen darüber, welche Ausdrücke des Textes brandmarken, tadeln, loben, verhüllen, beseitigen, mildern sollen, denn den geschriebenen Worten kann man dies nicht ansehen«[3]. Mit anderen Worten: Konfuzius

---

[1] Auch die Chinesen haben die Frage natürlich oft erörtert, ohne indessen zu einer einheitlichen Erklärung zu kommen. Kung-yang zu *Ngai kung* 11. Jahr lehrt: »Warum beginnt das *T. t.* bei dem Herzog Yin? Weil bis dahin die von den Ahnen erhaltene Kunde reichte« (d. h. bis dahin hatte Konfuzius durch Erkundigungen bei den älteren Generationen die diesen überkommenen Nachrichten feststellen können). Ho Hiu will die Zahl Zwölf der behandelten Herzöge mit der astronomischen Zahl Zwölf in Verbindung setzen. Ku-liang meint in seiner Einleitung: »In der Zeit schließt (das *T. t.*) sich bei dem Herzog Yin an, daher verlegt es den Anfang nach dort,« und Yang Schi-hün 楊士勛 (1. Hälfte des 7. Jahrhunderts n. Chr.), der Kommentator Ku-liang's, erklärt zu diesem Satze: »Das 19. Jahr des Kaisers Pʻing war das 1. Jahr des Herzogs Yin, daher heißt es, es schließt sich hier an. Der Herzog Yin schließt sich seinerseits an den Herzog Hui (seinen Vorgänger), aber (das *T. t.*) verlegt den Anfang trotzdem nicht in die Zeit des Herzogs Hui, weil zu Anfang sich der Kaiser Pʻing noch auf Tsin und Tschʻêng stützen konnte, in den letzten Jahren er aber immer machtloser wurde. (Die Zeit des) Herzogs Hui war noch nicht der Beginn dieser Schwäche, daher verlegt es den Anfang nicht in seine Zeit. Der Herzog Yin schließt sich auch an den Kaiser Pʻing, und darum verlegt es den Anfang nach hier.« Das ist jedenfalls die einleuchtendste Erklärung. Legges Annahme (*Prolegomena* S. 29), daß die staatlichen Annalen aus der Zeit vor dem Herzog Yin verlorengegangen oder »in such a miserable state of dilapidation and disarrangement« gewesen seien, daß »nothing could be made of them«, ist, obwohl er sie für »die einzig vernünftige« erklärt, ganz willkürlich und durch nichts begründet.

[2] Vgl. über die verschiedenen Überlieferungen Legges Anmerkungen zu *Ngai kung* 14. Jahr.

[3] Chavannes wie Grube haben diesen wichtigen Satz mißverstanden. Beide haben gemeint, es handele sich um Texte (Chavannes) oder um Ausdrücke (Grube), die »zu tadeln, zu loben oder auszumerzen waren« — »qu'il fallait blâmer, critiquer,

gab seinen neuen »Annalen« eine gänzlich unangreifbare Form, die lediglich Tatsachen meldete, und zwar nicht alle, sondern nur manche, die oft schwieg, wo sie hätte reden können, anderseits wieder Begebenheiten angab, die gar nicht stattgefunden hatten, in allen Fällen aber nur die Begebenheiten an sich gab, ohne ihre Entwicklung, und vor allem: ohne eine Spur der Kritik. Dafür waren aber die gemeldeten Begebenheiten nach ganz bestimmten Gesichtspunkten ausgesucht, die Tatsache ihrer Meldung hatte ebenso ihre Bedeutung wie die ihrer Verschweigung oder die ihrer ganzen oder halben Erfindung. Die gewählten Ausdrücke bildeten eine feste Terminologie, und jeder von ihnen verfolgte eine Absicht. Das Ganze ergab eine Zusammenstellung der wichtigen Regierungshandlungen der Fürsten und sonstiger Begebenheiten innerhalb des begrenzten Zeitraumes und die Beurteilung des sittlichen Wertes jeder einzelnen mit Hilfe der angegebenen Mittel. Das *T. t.* bestand also aus zwei Teilen: den kurzen schriftlichen Formeln und der daran geknüpften mündlichen Geheimlehre. Diese Geheimlehre wurde den Schülern von Konfuzius mitgeteilt, für die Welt blieben nur die Formeln sichtbar, sie waren der Schild, der den »Richter« deckte. Beispiele für das System werden nachher noch anzuführen sein, nur soviel sei hier gesagt, daß es keineswegs so schwer erforschlich war und auch nicht so geheimgehalten wurde, daß es nach Konfuzius' bald erfolgtem Tode nicht hätte weiteren Kreisen bekannt werden können. Die »siebzig Schüler« haben offenbar das Geheimnis nicht mit besonderer Ängstlichkeit gehütet und sollten es auch vermutlich nach dem Willen ihres Meisters gar nicht, sobald dessen Person allen Fährlichkeiten entrückt war; wollte er sich doch ausgesprochenermaßen damit ohne Unbequemlichkeiten ein Denkmal für die Zukunft setzen! Die große und ungeteilte Bewunderung, die das Werk gerade in den ersten Jahrhunderten nach dem Tode seines Urhebers gefunden hat, und von der uns unzweideutige Spuren in den Resten der Literatur jener Zeit erhalten sind, bezeugt zur Genüge, daß Konfuzius seinen Zweck erreicht hatte. Das Wort: »Wer mich versteht, wird mich nach dem *T. t.* verstehen, und wer mich verdammt, wird mich nach dem *T. t.* verdammen« hat für die alte Zeit sicherlich seine Berechtigung gehabt. Auch das andere, meist völlig mißverstandene und erst im Zusammenhange von Ssè-ma Ts'ien's zweitem Bericht verständlich werdende Wort von der »Angst aufrührerischer Minister und verbrecherischer Söhne« entbehrt, richtig aufgefaßt, nicht der Wahrheit; es ist natürlich auf die Zukunft zu beziehen und will sagen, daß, wenn die aus dem *T. t.* sich ergebenden sittlichen Gesetze unerbittlich angewandt werden, aufrührerische Minister und verbrecherische Söhne, soweit sie überhaupt noch möglich sind, unzweifelhaft ihre verdiente Strafe finden

---

louer, passer sous silence, transporter d'une place à une autre et retrancher« —, tatsächlich sind die Zeitwörter nicht als Passiva, sondern als Aktiva aufzufassen, es handelt sich nicht um Texte, die so behandelt werden sollen, sondern um den neuen, von Konfuzius festgestellten Text und um den lobenden, tadelnden usw. Sinn, den die einzelnen Ausdrücke darin haben sollen, ohne daß man ihnen dies ansehen kann.

werden. Nach dem, was oben gesagt war (s. S. 41 f.), brauchen wir auch nicht zu bezweifeln, daß Fürsten und Würdenträger diese neu erwachte, und zwar viel schärfere Kritik mit sehr geteilten Empfindungen begrüßt haben werden. Konfuzius' großer Irrtum bestand nur darin, daß er seine Sittengesetze, die zum Teil höchst wunderlicher Art waren, für ewig und unwandelbar, den Wert seines *T. t.* deshalb für alle Zeit gesichert hielt. Aber kann das wundernehmen bei einem Manne, der jeglichen geschichtlichen Sinnes so völlig bar war wie dieser engbrüstige Sittenprediger?

Somit sind wir nunmehr zu der ebenso natürlichen wie überzeugenden Lösung des *T.-t.*-Problems gelangt, der zweite der obenerwähnten beiden Wege (s. S. 3) hat uns sehr rasch zum Ziele geführt: das *T. t.* besteht aus zwei Teilen: den kurzen, die Lehre tragenden Formeln, die von Konfuzius schriftlich aufgezeichnet sind, und der mündlich von ihm überlieferten Erklärung, der eigentlichen Lehre, für die jene Formeln zugleich Beispiele darstellen. Dieses System, vom Standpunkte seiner Zeit aus gesehen, mußte sowohl durch die Anschaulichkeit seiner Form wie durch seine scharfe Herausarbeitung des ethisch-politischen Maßstabes vom klassischen Altertum die Bewunderung der Nachwelt finden: erschien es doch wie ein Leuchtturm in dem brandenden Meere der schlimmen Zeit, in der alle Formen und alle Begriffe der Ahnen sich aufzulösen und zu versinken drohten. Dabei kann es nicht überraschen, daß diese Bewunderung um so einheitlicher und um so ehrlicher erscheint, je geringer die Entfernung des Zeitraumes von der Entstehung des *T. t.* ist. Mêng tsĕ's und Tschuang tsĕ's Urteile sind bereits erwähnt (s. S. 1 f. u. 11 ff.), ein dritter Philosoph des 3. Jahrhunderts v. Chr., Sün tsĕ, reiht das Werk schon als vollberechtigtes Glied in den Kreis der »kanonischen« Schriften ein. »Das *Li* (*ki*) ist das Buch der Ehrfurcht,« sagt er, »das *Yo* (*ki*) lehrt Gleichmäßigkeit und Harmonie, dem *Schi* (*king*) und *Schu* (*king*) ist das Umfassende eigen, dem *Tsch'un-ts'iu* die Feinheit[1].« Und an einer anderen Stelle: »Das *Li* und das *Yo* schreiben vor, aber erörtern nicht, das *Schi* und das *Schu* legen dar, aber entscheiden nicht, das *Tsch'un-ts'iu* ist knapp, aber übereilt nichts[2].« Diese drei Männer sind Vertreter ganz verschiedener Gedankenrichtungen, und zwei von ihnen stehen in einem scharfen Gegensatze zu gewissen konfuzianischen Grundlehren, aber in der hohen Bewertung des *T. t.* sind sie einig. Diese Bewertung aber war natürlich nur möglich, wenn ihnen das ganze *T. t.*, die Formeln und ihre Bedeutung, bekannt war. Auch während der älteren Han-Zeit bleibt diese Einhelligkeit der Auffassung bestehen, und keine Zweifel, keine Bedenken trüben die Überzeugung von dem Wesen

[1] 勸學篇 fol. 2 v° (Wu-tsch'ang-Ausgabe von 1875): 禮之敬文也、樂之中和也、詩書之博也、春秋之微也.

[2] Ebenda: 禮樂法而不說、詩書故而不切、春秋約而不速.

und dem tiefen Zweck des *T. t.* als etwas ganz Selbstverständlichem. Nur zwei Männer jener Zeit seien hier genannt, die beide durchaus nicht auf die Schulmeinungen der Konfuzianer eingeschworen waren und dennoch dem *T. t.* eine überragende, über jeden Angriff erhabene Stellung zubilligen. Der eine ist Ssĕ-ma Ts'ien selbst, der von Pan Piao 班彪, dem Nachfolger an seinem Werke im 1. Jahrhundert n. Chr.[1], der Mißachtung der kanonischen Schriften und einer Hinneigung zum Taoismus angeklagt wird[2]; der andere ist Wang Tsch'ung 王充 (1. Jahrhundert n. Chr.), vielleicht der schärfste, vorurteilsfreieste und unerbittlichste Kritiker, den das ältere China hervorgebracht hat. Sse-ma Ts'ien hat sich über das *T. t.* in einer Unterredung ausgesprochen, die er mit einem gewissen Hu Sui 壺遂, seinem astronomischen Mitarbeiter, hatte, und über die er im 130. Kapitel seines Werkes berichtet. Hu Sui fragt nach der Veranlassung und dem Zweck des *T. t.*, »bei dessen Abfassung Konfuzius bloße Formeln überliefert habe, um damit über Sittengesetze und Gerechtigkeit zu entscheiden« (作春秋垂空文以斷禮義). Sse-ma Ts'ien antwortet in längeren Ausführungen, die kennzeichnend sind für seine Wertschätzung der konfuzianischen Leistung. Er schildert den Verfall im Tschou-Staate und sagt dann: »Konfuzius wußte, daß Reden hier nutzlos, ein Zurückführen auf den rechten Weg aber unmöglich sein würde. Er bekundete deshalb, was an den Vorgängen von 242 Jahren zu billigen, was zu verurteilen war, und gab so den Maßstab des Rechten für das Weltreich.« Ähnlich wie Sün tsĕ stellt er das so entstandene *T. t.* in eine Reihe mit dem *Yi king*, dem *Li king*, dem *Schu*, dem *Schi* und dem *Yo*, nennt Wesen und Zweck jedes dieser kanonischen Bücher und sagt dabei vom *T. t.*: »Es erklärt das Rechte und das Falsche und ist deshalb wichtig für die Regierung der Menschheit.« »Das Auseinanderstreben der Dinge in der Welt findet wieder seinen gemeinsamen Mittelpunkt im *T. t.*« Und: »Wer das Reich regiert, der muß das *T. t.* kennen, denn sonst entsteht zunächst die Verleumdung, ohne daß er sie bemerkt, und danach das Verbrechen, ohne daß er davon Kenntnis hat. Wer als Minister wirkt, der muß das *T. t.* kennen, denn bei der Wahrung der Ordnung begreift er sonst deren rechte Notwendigkeit nicht, beim Eintreten wandelnder Entwicklung versteht er deren Gewichtigkeit nicht. Wer als Fürst oder als Vater wirkt und die Rechtsentscheidungen des *T. t.* nicht erfaßt hat, der wird unzweifelhaft einen über alles verhaßten Namen erlangen: wer als Minister oder als Sohn wirkt und die Rechtsentscheidungen des *T. t.* nicht erfaßt hat, der wird unzweifelhaft der Strafe für Empörung und Fürsten- oder Vatermord verfallen und den Namen eines todeswürdigen Verbrechers erlangen[3].« Wang

[1] Siehe Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 1601.

[2] Sein Urteil findet sich im 40. Kapitel der Annalen der Späteren Han und ist übersetzt von Chavannes in Appendix II der Einleitung zu den *Mémoires Historiques*.

[3] *Schi ki* Kap. 130, fol. 9 r°—10 v°: 孔子知言之不用道之不行也、是非二百四十二年之中以爲天下儀表.

Tsch'ung, der oft mit den Konfuzianern scharf ins Gericht geht und mit seiner Kritik auch vor Konfuzius selbst nicht haltmacht, ist zwar schon von dem in der späteren Han-Zeit aufkommenden Streite über das *T. t.* beeinflußt, aber hinsichtlich der tieferen Deutung gibt es auch für ihn noch keinen Zweifel. »Konfuzius,« so sagt er, »ohne ein Herrscher zu sein, verfaßte das *T. t.*, um seine Gedanken zu verkünden. Das *T. t.* besteht zwar nur aus leeren Formeln, aber seine Lehren sind so, daß man daran die Fähigkeiten des Konfuzius erkennen kann, ein Herrscher sein zu können. Konfuzius war ein Heiliger[1].« Und: »Als Konfuzius das *T. t.* verfaßte, rühmte er das Gute auch in seiner feinsten Form und rügte das Schlechte auch in seiner zartesten Gestalt. Aber wenn er das Gute rühmte, übertrieb er seine Schönheit nicht, und wenn er das Schlechte rügte, vergrößerte er sein Unrecht nicht[2]« — ein Gedanke, der im *Lun héng* wiederholt ausgesprochen wird[3].

Aber je mehr sich der Abstand der lebenden Geschlechter von dem Schauplatze des *T. t.* vergrößert, je fremder die Ereignisse und Zustände im Tschou-Staate den Nachkommen werden, und je schwerer deshalb der Geist jener fernen Zeit und seine Wirkung auf das Empfinden des Konfuzius zu erfassen ist, um so mehr schießen die Zweifel und Meinungsverschiedenheiten über Wesen und Aufgabe des *T. t.* empor. Wir haben oben gesehen, wie man zur T'ang-Zeit sich abmüht, von dem Zwange der Kommentare freizukommen und den ursprünglichen Sinn im Texte selbst zu finden, bis man dann im 11. Jahrhundert an seinem Werte überhaupt irre wird und es zeitweilig aus dem Kanon streicht, während später andere, wie Ma Tuan-lin und auch neuere Gelehrte, es für eine Fälschung erklären[4]. Zwar an lauter Verehrung vor dem Werke des Konfuzius läßt es das Literatentum aller

---

春秋辯是非故長於治人·
萬物之散聚皆在春秋·
故有國者不可以不知春秋、前有讒而弗見、後有賊而不知、爲人臣者不可以不知春秋、守經事而不知其宜、遭變事而不知其權、爲人君父而不通於春秋之義者、必蒙首惡之各、爲人臣子而不通於春秋之義者、必陷篡弑之誅死罪之名·

[1] *Lun héng* Kap. 27, fol. 9 v°: 孔子不王作春秋以明意、案春秋虛文、業以知孔子能王之德、孔子聖人也·

[2] Ebenda Kap. 18, fol. 11 r°: 孔子作春秋采毫毛之善、貶纖介之惡、采善不踰其美、貶惡不溢其過·

[3] Vgl. Forke, *Lun-héng* I, 83. 400. 468. II, 254.

[4] Siehe oben Abschnitt 3.

Zeiten pflichtmäßig niemals fehlen, aber diese Verehrung macht meistens weit mehr den Eindruck des Angelernten, Konventionellen als den der ehrlichen Überzeugung. Selbst Tschu Hi weiß seine Verlegenheit nur schlecht durch allgemeine Redewendungen zu verbergen, und zahllose seiner Schüler preisen das *T. t.*, weil es üblich ist, es zu preisen, nicht aber weil sie von seiner Weisheit ergriffen sind. Das Werk, das nach der Meinung seines Verfassers vor allem der Träger seines Ruhmes sein sollte, war zur Mumie geworden, weil die Gesetze, die es predigte, keine Ewigkeitswerte darstellten, wie der Weise geglaubt hatte, sondern Anschauungen einer schon für ihn vergangenen Zeit, Sittlichkeitsbegriffe, die in den Entwicklungen seiner eigenen Tage schon keine Geltung mehr erlangen konnten, den Geschlechtern späterer Jahrhunderte aber kaum noch verständlich waren. Dazu kam, daß auch die tragenden Formeln im Laufe der Zeit ihre Brauchbarkeit verloren, weil der geschichtliche Zusammenhang nicht mehr gegenwärtig war, weil man die Tatsachen nicht mehr vor Augen hatte, an die sie anknüpften, weil die Personen und Handlungen, die von ihnen gerichtet werden sollten, im Gedächtnis der Lebenden längst verblaßt oder ausgelöscht waren.

Unter solchen Umständen kann es nicht wundernehmen, wenn der Abendländer, dem die geschichtlichen Vorgänge und die sittlichen Anschauungen im Tschou-Staate noch weit fremder waren als den Chinesen der späteren Zeit, dem *T. t.* als einem Rätsel gegenüberstand, solange er sich nicht mit der Geschichte seiner Entstehung vertraut gemacht hatte. Er konnte sich zunächst nur an den Text, d. h. an die Formeln halten, während ihm die mündlich überlieferte Erklärung verborgen blieb. Infolgedessen hielt er die Formeln für das ganze Werk, obwohl sie doch nur den einen Teil davon darstellten, und nahm als Zweck des Konfuzius die Aufzeichnung der Geschichte seines Heimatstaates an. Als Geschichtswerk angesehen, mußte das *T. t.* natürlich, zumal wenn man einen europäischen Maßstab anlegte, als ein klägliches Machwerk erscheinen, und wir haben gesehen, auf welche wunderlichen Gedanken die europäischen Sinologen verfallen sind, um die hohe Meinung der Chinesen von diesem »Geschichtswerke« zu erklären. Wir wissen jetzt, daß Konfuzius niemals die Absicht hatte, ein Geschichtswerk zu schreiben, sondern ein Lehrbuch der Staatsethik zu schaffen, das er äußerlich in die Form einer Chronik von Tatsachen kleidete, und dessen wesentlichen Inhalt er mündlich überlieferte. Es ist interessant, zu beobachten, wie auch die Chinesen der späteren Zeit gegen die aufkommende falsche Auffassung haben ankämpfen müssen. In einem wenig bekannten Werke der Sung-Zeit, dem *Tsch'un-ts'iu kie* 春秋解 von Sü Tê-ts'ao 徐德操[1], findet sich ein Vorwort des durch seine Kämpfe gegen die Kin-Tartaren berühmt gewordenen Staatsmannes Ye Schi 葉適 (1150–1223, s. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 2459), in dem dem *T. t.* ein Doppelcharakter zugeschrieben wird. »In der Lehre von den geschichtlichen Dokumenten«, so meint er, »ist nur das *T. t.* schwierig einzuordnen. Ein Geschichtswerk behandelt

[1] Das Werk wird auch in dem Kaiserl. Kataloge nicht erwähnt.

Tatsachen. Nun ist das *T. t.* zwar dem Namen nach ein kanonisches Lehrbuch, der Sache nach aber ein Geschichtswerk. Betrachtet man es lediglich als ein kanonisches Lehrbuch, so erscheint sein Gedankengang hohl und ohne Beweise; betrachtet man es lediglich als ein Geschichtswerk, so erscheinen die Tatsachen als eingeengt und ohne Zusammenhang, das ist die Schwierigkeit[1]«. Klarer spricht sich ein anderer Gelehrter vom Ende des 13. Jahrhunderts, Kia Hüan-wèng 家鉉翁, im Vorworte zu seinem *Tsch'un-ts'iu siang schuo* 春秋詳說[2] aus: »Das *T. t.* ist kein Geschichtswerk. Die da behaupten, es sei ein Geschichtswerk, sind nur spätere Gelehrte, die keine tiefere Einsicht besitzen und das *T. t.* nicht verstehen. Als Konfuzius einst im Anschluß an die Geschichte von Lu das *T. t.* zurechtmachte, da übermittelte er die Gesetze für die Herrscher, um sie den späteren Geschlechtern kundzutun. Die Geschichte von Lu war ein Geschichtswerk, aber das *T. t.* ist das Gesetz der Herrscher, wie kann da von einem Geschichtswerke die Rede sein? Verständnislose Gelehrte legen unter Verdrehung der Wissenschaft den Maßstab eines Geschichtswerkes an das *T. t.* und erklären: das eine sei darin verzeichnet, das andere nicht; das eine sei ausführlich verzeichnet, das andere nur allgemein; unbedeutende Ereignisse seien darin verzeichnet, bedeutende aber ausgelassen. Mit solchen Reden ziehen sie den Wert des *T. t.* in Zweifel. Wahrlich diese Leute haben vor nichts mehr Scheu! Auf diese Weise hat auch der *Tuan-lan-tsch'ao-pao* (d. h. Wang An-schi, s. oben S. 16) die Welt über das *T. t.* getäuscht: späteren Geschlechtern erscheint keine Strafe zu hart für seine Schuld. Solche Leute haben kein Verständnis für die Absicht, die der Heilige beim Verfassen seines kanonischen Lehrbuches hatte. Fälschlicherweise glauben sie, das *T. t.* sei ein Buch, in dem die Ereignisse einer bestimmten Zeitperiode aufgezeichnet werden sollten. Oder sie sagen auch wohl, das *T. t.* sei ebenso wie das *Schéng* von Tsin oder das *T'ao-wu* von Tsch'u (s. oben S. 42) oder wie die sonstigen Chroniken ein gewöhnliches Geschichtswerk. Wenn man nun fragt: woher weißt du denn, daß es kein Geschichtswerk ist, sondern die Verkündigung der Wahrheit gibt? dann ist zu erwidern: ein Geschichtswerk verzeichnet sämtliche Ereignisse seiner Zeitperiode, das *T. t.* aber sieht seine Aufgabe in der Übermittlung des Gesetzes, nicht aber in der Aufzeichnung von Ereignissen[3].«

---

[1] *T. s. t. t.* Kap. 170, fol. 2 r°: 牋傳之學惟春秋爲難工經理也、史事也、春秋名經而實史也、專於經則理虛而無證、專於史則事礙而不通、所以難也.

[2] So lautet der Titel des aus 30 Kapiteln bestehenden Werkes im Kaiserl. Katalog Kap. 27, fol. 34 v° ff., doch scheint es nach einer Bemerkung in Kia's gesammelten Schriften ursprünglich *T. t. tsi tschuan* 集傳 geheißen zu haben. Es wurde im Jahre 1284 vollendet.

[3] *T. s. t. t.* Kap. 169, fol. 10 v° f.: 春秋非史也、謂春秋爲史者、後儒淺見不明乎春秋者也、昔夫子因魯史修春

Nach diesen Darlegungen muß es, wie schon früher ausgesprochen war (s. oben S. 8 ff.), geradezu unfaßlich erscheinen, daß ein Mann wie Legge, der sich um die Entstehungsgeschichte, das Wesen und die chinesische Kritik des *T. t.* mit allen Mitteln seines umfassenden Wissens bemüht hat, so gänzlich bei seiner Erklärung Schiffbruch leiden konnte. Mit einem durchaus unwissenschaftlichen Eigensinn verharrte er darauf, daß das *T. t.* ein bloßes Geschichtswerk sei, daß »ein Geschichtschreiber eine wahrheitsgetreue Darstellung der Tatsachen geben müsse«, und daß Konfuzius gegen dieses Gesetz verstoßen habe, indem er nicht davor zurückgeschreckt sei, »Tatsachen zu übergehen, zu verschleiern und zu entstellen«. Also eine vollkommene Verständnislosigkeit gegenüber dem Zwecke, den Konfuzius verfolgte! Diese Verständnislosigkeit ging so weit, daß er jede tiefere Auslegung des *T. t.*, wie sie doch, abgesehen von allen sonstigen Nachrichten, die wir darüber haben, schon nach den Aussprüchen des Mêng tsĕ mit Notwendigkeit angenommen werden m u ß, grundsätzlich abwies, weil »solche Methode uns zu hundert Absurditäten führe« (*Proleg.* S. 5). Er übersah dabei, daß diese »Absurditäten« zum Teil nur dem Europäer als solche erscheinen, zum Teil aber erst durch die Afterweisheit späterer Scholasten herbeigetragen sind. Wir haben eben die Lehren des *T. t.*, wenn wir sie begreifen wollen, nicht mit den Augen des christlichen Abendländers zu betrachten, sondern mit denen des Chinesen, und zwar, wie die Mißverständnisse im späteren China zeigen, des Chinesen des Altertums. Wir finden z. B. bei der unter *Siang kung* 30. Jahr verzeichneten Tatsache, daß »Schu Kung (von Lu) nach Sung ging zur Bestattung der Fürstin Kung Ki von Sung«, die Erklärung, daß, um diese Fürstin zu ehren, hier die Bestattung ausdrücklich verzeichnet wird, was sonst in solchem Falle nicht geschieht, und die Fürstin außerdem ungewöhnlicherweise den posthumen Namen (Kung) ihres Gemahls erhält. Diese Ehrung hat ihren Grund in der Art, wie die Fürstin zu Tode kam. Im Palaste von Sung war nachts Feuer ausgebrochen, die etwa sechzigjährige Fürstin aber wollte ohne Erlaubnis der Zeremoniendame den Palast nicht

---

秋垂王法以示後世、魯史史也、春秋則一王法也、而豈史之謂哉、陋儒曲學以史而觀春秋、謂其間或書或不書或書之詳或書之略或小事得書或大事缺書、遂以此疑春秋、其尤無忌憚者、至目春秋爲斷爛朝報以此誤天下、後世有不可勝誅之罪、由其不明聖人作經之意、妄以春秋爲一時記事之書也、或曰春秋與晋乘楚檮杌並傳皆史也、予何以知其非史而爲是言乎、曰史者備記當時事者也、春秋主乎垂法不主乎記事. Dazu vergleiche man die oben (S. 15) mitgeteilte Ansicht Tschêng Ts'iao's.

verlassen, da dies während der Nacht unschicklich sei, und kam deshalb in den Flammen um. Wir sehen in diesem Verhalten und in seiner Ehrung lediglich eine zum Fanatismus gesteigerte Pedanterie, der Chinese denkt aber eben anders darüber. Legge ereifert sich über die Art, wie Konfuzius mit den geschichtlichen Tatsachen umgeht, und kommt dabei natürlich zu ganz schiefen Urteilen, weil er die Absicht dabei nicht versteht. *Süan kung* 2. Jahr wird z. B. verzeichnet: »Tschao Tun von Tsin ermordete seinen Fürsten Yi-kao.« Tatsächlich war dieser Fürst ein ausschweifender und heimtückischer Tyrann. Er hatte seinem vortrefflichen Minister Tschao Tun wiederholt nach dem Leben getrachtet; dieser entfloh schließlich, und sein Halbbruder Tschao Tsch'uan ermordete aus Rache den blutdürstigen Herrscher. Tschao Tun kehrte darauf zurück, übernahm wieder das Amt des ersten Ministers und ließ seinen Bruder unbestraft und unbehelligt. Selbstverständlich war es nicht die Absicht des Konfuzius, was Legge von dem »Geschichtschreiber« annimmt (s. *Proleg.* S. 45), die Welt glauben zu machen, der Mörder des Fürsten von Tsin sei in Wahrheit Tschao Tun gewesen, dazu war der Hergang — er trug sich im Jahre 607 v. Chr. zu — noch nicht weit genug entfernt von der lebenden Generation, überdies war er auch in mehr als einer Chronik aufgezeichnet (auch Ssĕ-ma Ts'ien berichtet ihn der Wahrheit gemäß)[1]. Was Konfuzius beabsichtigte, war, seine Verurteilung des Verhaltens Tschao Tun's auszusprechen, der in sein Amt zurückkehrte und den Mörder nicht zur Verantwortung zog, was er trotz aller mildernden Umstände hätte tun müssen: der »Richter« schiebt deshalb die Verantwortung für den Mord unmittelbar Tschao Tun zu. Die Form, die er für seine Verurteilung wählte, entnahm er, wie alle drei Kommentare (Tso, Kung-yang und Ku-liang) gleichmäßig berichten, der amtlichen Chronik von Tsin, in die der Chronist trotz des Widerspruches von Tschao Tun mit der eben erwähnten Begründung eingetragen hatte: »Tschao Tun ermordete seinen Fürsten Yi-kao.« Daß die Schuld aber von Konfuzius nicht allzu schwer genommen wird, findet seinen Ausdruck in der unter *Süan kung* 6. Jahr eingetragenen Angabe: »Tschao Tun von Tsin und Sun Mien von Wei fielen in Tsch'ĕn ein.« Es ist nämlich ein Grundsatz im System des *T. t.*, daß ein Verbrecher, der seine Schuld nicht gesühnt hat, im Texte nicht wieder erwähnt werden darf, womit angedeutet werden soll, daß er von Rechts wegen hätte beseitigt werden müssen. Tschao Tun aber erscheint hier, wie Kung-yang hervorhebt, vier Jahre nach der Tat wieder, seine Schuld ist also verziehen. Konfuzius will somit auf seine Weise aussprechen: Tschao Tun's Verhalten war bis zu einem gewissen Grade entschuldbar, aber ganz zu billigen ist es nicht. Alle diese Dinge lagen auch Legge klar vor Augen, wie aus seinen Anmerkungen zu den betreffenden Stellen hervorgeht, trotzdem erhebt er ernste Vorwürfe gegen Konfuzius, daß er die Eintragung der Chronik von Tsin nicht geändert und nicht die Wahrheit festgestellt habe! Man sieht, Legge kommt von dem Gedanken nicht los,

[1] *Mém. Hist.* IV, 313 ff.

daß das *T. t.* ein ganz gewöhnliches Geschichtswerk sei. Es ist ein Glück für ihn, daß Kia Hüan-wêng seine *T.-t.*-Ausgabe nicht gekannt hat: der chinesische Gelehrte würde sonst ebenso unbarmherzig mit ihm ins Gericht gegangen sein wie mit Wang An-schi! Ebenso wie hier lassen sich alle die anderen Fälle von »Übergehung, Verschleierung und Entstellung« erklären, die Legge so entrüstet haben. Nur muß man das gemeinsame System, auf das sie sich sämtlich zurückführen lassen, nicht von vornherein als »unzulässig« abweisen, weil einmal die Technik dieses Systems uns unzulänglich und grotesk anmutet und außerdem die sittlichen Grundbegriffe darin uns vielfach als bedenklich erscheinen. Diese Fragen haben mit einer wissenschaftlichen Erklärung des *T. t.* nichts zu tun, so wichtig sie für die Beurteilung des intellektuellen und sittlichen Zustandes der Tschou-Zeit im allgemeinen und der Persönlichkeit des Konfuzius im besonderen auch sein mögen. Ebenso wie der späteren chinesischen Scholastik bei allen ihren haarspaltenden Untersuchungen die wahre Bedeutung des *T. t.* immer fremder wurde, so ist auch der abendländischen Wissenschaft zum Teil hierdurch, zum Teil durch die Verirrung Legges, der sich viel zu sehr von jener Scholastik hat beeinflussen lassen, der Weg zur Erkenntnis des *T. t.* geradezu verbaut worden. Natürlich können wir nicht die Richtigkeit jedes einzelnen Gedankens feststellen, den die spätere Auslegung aus dem *T. t.* herauslesen will, und brauchen es auch nicht; es genügt, wenn wir das Vorhandensein eines mündlich überlieferten Systems der Deutung der Textformeln im *T. t.* kennen, die Grundsätze dieses Systems im allgemeinen verstehen und uns dadurch Kenntnis verschaffen von den ethischen Gesetzen, wie sie Konfuzius im *T. t.* für Fürsten und Minister auf Grund der Lehren des Altertums aufgestellt, sowie von den »Rechtsentscheidungen«, die er daraufhin getroffen hat. Damit löst sich das Problem, das der europäischen Sinologie bisher so rätselvoll gegenüber stand: die Wertschätzung, die das *T. t.* sowohl bei Konfuzius selbst wie bei Mêng tsè und bei zahllosen Generationen nach ihm in China gefunden hat, wird verständlich: der Faktor, der das scheinbare Mißverhältnis zwischen Form und Bedeutung des Werkes ausgleicht, ist gefunden.

5. Die „drei Kommentare" (*San tschuan*).

Die Unsicherheit in der Auffassung des *T. t.*, die wir in China beobachten konnten, hat ihren Grund, wie wir sahen, vornehmlich in dem wachsenden zeitlichen Abstande von seiner Entstehung, mit dem naturgemäß der geschichtliche Zusammenhang und das Verständnis für den Zeitgeist verlorengingen. Daneben aber hat noch ein anderer Umstand verwirrend gewirkt und trotz der pflichtmäßigen Ehrfurcht vor dem Werke die Meinungen über seine Bedeutung geteilt, nämlich die Verschiedenartigkeit der überlieferten drei großen Kommentare. Sie ist einer klaren Erkenntnis vom Wesen des *T. t.* in China fast ebenso hinderlich gewesen wie die Verirrung Legges im Abendlande. Auch den Chinesen ist, wie wir sahen (s. S. 15), diese Quelle der Zweifel und Irrtümer nicht verborgen ge-

blieben. Von den »drei Kommentaren«, den *San tschuan* des Kanons, d. h. dem *Tso tschuan*, dem *Kung-yang tschuan* und dem *Ku-liang tschuan*, hat der zuerst genannte seit Jahrhunderten nicht bloß die beiden anderen, sondern sogar das *T. t.* selbst, wie bereits erwähnt wurde (S. 30), fast zur Bedeutungslosigkeit heruntergedrückt. Ein Blick auf die drei Werke macht diese Entwicklung begreiflich. Das *Tso tschuan* ist ein wirkliches geschlossenes Geschichtswerk mit zusammenhängender, oft sogar sehr lebhafter Darstellung der Ereignisse und ihrer Entwicklung. Es scheint sich im allgemeinen an die Eintragungen des *T. t.* unter den einzelnen Jahren anzuschließen und vermittelt durch seinen ausführlichen Bericht in der Tat erst die Kenntnis des geschichtlichen Zusammenhanges, die für das Verständnis der Formeln des *T. t.* unentbehrlich ist und von diesem als vorhanden vorausgesetzt wird. Aber die Fülle seiner Nachrichten geht weit über das Maß des hierfür Nötigen hinaus, seine Schilderungen bringen zahllose Einzelheiten, die für jenes Verständnis unwesentlich sind, und viele Berichte betreffen Ereignisse, die mit den Eintragungen des *T. t.* überhaupt nichts zu tun haben. Dadurch ist das *Tso tschuan* für uns, wie für die Chinesen zu einer Geschichtsquelle allerersten Ranges geworden, ja wir können getrost behaupten, daß unsere Kenntnis der späteren Tschou-Zeit zum weitaus größten Teile ausschließlich auf ihm beruht. Ganz andere Werke sind die von Kung-yang und Ku-liang. Beide befassen sich lediglich mit der Erklärung der Formeln, geben bei jeder den Zweck an, den Konfuzius bei der Eintragung verfolgte, und stellen so die »Rechtsentscheidungen« fest, die der Neueingeweihte allein nicht finden könnte. An geschichtlichen Nachrichten wird nur das gegeben, was für das sachliche Verständnis der eingetragenen Tatsache unbedingt nötig ist, und oft selbst das nicht. Und während im *Tso tschuan* der Stil fließend, lebhaft, schildernd ist, sind Kung-yang und Ku-liang fast ebenso abgerissen, nüchtern, wortkarg wie das *T. t.* selbst. Die Form ist bei beiden die von Frage und Antwort: auf ganz kurze Fragen, wie: was bedeutet dies, was jenes? warum ist dies so, jenes so? wird knapp, sachlich, bestimmt die Antwort erteilt. Dabei ist Kung-yang meist noch knapper und schärfer, aber trotzdem erschöpfender als Ku-liang. Es ist selbstverständlich, daß, je mehr das *T. t.* als ein bloßes Geschichtswerk aufgefaßt wird, das *Tso tschuan* um so wertvoller, die Erklärung der beiden anderen um so unwichtiger erscheinen muß. Legge kommt denn auch, was bei seinem Standpunkte nicht wundernehmen kann, zu der Überzeugung, daß es nicht der Mühe lohnt, sich mit der Geschichte der beiden näher zu befassen: »There is really nothing in them to entitle them to serious attention« (*Prolegomena* S. 36)! Die europäische Sinologie aber hat sich diesem Urteil stillschweigend gefügt, und ich wüßte von keinem einzigen ihrer Vertreter, der sich mit den beiden Kommentaren einmal beschäftigt hätte, es sei denn, daß er die Meinung seines Vorgängers wiederholt: »sie seien viel unwichtiger als das *Tso tschuan*«. Nicht sehr viel anders haben sich die Dinge, wie bereits erwähnt wurde, bei dem orthodoxen Literatentum der späteren Zeit in China entwickelt.

Und doch sieht man sofort die Unhaltbarkeit dieser Wertschätzung, sobald man sich darüber klar ist, was das *T. t.* wirklich ist und sein will.

Dann zwingt auch hier wieder die einfache Logik der Tatsachen, ohne Rücksicht darauf, was uns an geschichtlichen Nachrichten vorliegt, zu der Überzeugung, daß das *Tso tschuan* überhaupt kein Kommentar des *T. t.* ist und sein kann, weil es uns dem Verständnis seines wahren Wesens um keinen Schritt näher bringt, daß als Kommentare vielmehr nur die Werke von Kung-yang und Ku-liang zu gelten haben, weil nur in ihnen das mündlich überlieferte System der Erklärung der Formeln, also die eigentliche Lehre des *T. t.* enthalten ist. Ganz ähnlich wie bei dem Lehrsystem des *T. t.*, das man nach dem Inhalt der Lehren unter Zugrundelegung von Begriffen der abendländischen Sittlichkeit hat beurteilen wollen, hat man auch an die »drei Kommentare« einen falschen Wertmesser gelegt: an sich und als Geschichtswerk betrachtet, ist das *Tso tschuan* gewiß für uns wertvoller als das *T. t.* samt der ganzen dazu gehörigen Literatur, aber für die richtige Erklärung des *T. t.* ist es nahezu unbrauchbar, jedenfalls mit den Kommentaren des Kung-yang und Ku-liang an Bedeutung nicht zu vergleichen. Und wie stellt sich die geschichtliche Überlieferung zu dieser unserer scheinbaren Umwertung der drei Werke? Läßt sie sich vereinigen mit dem Ergebnis, zu dem man auf dem Wege der abstrakten Logik kommt?

Zunächst muß bemerkt werden, daß sich die Entstehungsgeschichte der drei Werke vollkommen im Dunkel verliert, und daß wir auch über die Persönlichkeiten ihrer Verfasser nichts wissen, ja daß man sogar offenbar schon zur Han-Zeit nichts Sicheres darüber gewußt hat. Der erste Bericht bei Sse-ma Ts'ien scheint uns ja allerdings durchaus befriedigend über die Fragen aufzuklären. Wir lasen dort (s. oben S. 35): »Ein Edler aus Lu, Tso K'iu-ming, fürchtete, daß von den Schülern, die alle verschiedene Auslegungen (des *T. t.*) hatten, jeder auf seiner Ansicht beharren würde, und daß so die wirkliche Bedeutung verlorengehen könnte; er legte deshalb, gestützt auf die geschichtlichen Aufzeichnungen des Konfuzius, deren Sätze dar und verfaßte ‚das Tsch'un-ts'iu des Tso'.« Das ist eine höchst sonderbare Nachricht. Gerade Tso K'iu-ming soll »die wirkliche Bedeutung« des *T. t.* im Gegensatz zu anderen »Ansichten« dargelegt haben? Aber sein Werk, das *Tso tschuan*, enthält überhaupt keine Angabe über die Bedeutung des *T. t.* und keine Ansicht über die Auslegung, sondern nur geschichtliche Darstellungen. Überdies heißt sein Werk hiernach gar nicht *Tso tschuan* »Kommentar des Tso«, sondern *Tso schi tsch'un-ts'iu* »Tsch'un-ts'iu des Tso« — eine Tatsache, über die die beiden Übersetzer Chavannes und Grube merkwürdigerweise mit Stillschweigen hinweggehen! Hier zeigen sich also Widersprüche, die in hohem Maße stutzig machen müssen. Untersuchen wir einmal die Zuverlässigkeit des Berichtes etwas genauer.

Wir wissen aus der Einleitung zu den Literaturverzeichnissen der Han-Annalen [1], daß die literarischen Erzeugnisse Chinas sich infolge der beständigen Kriege während der letzten Jahrhunderte der Tschou-Dynastie und der Zerstörungen unter Ts'in Schi huang-ti bei Beginn des

[1] *Ts'ien Han schu* Kap. 30, fol. 1 r° ff. Eine Übersetzung der Einleitung hat Legge in den *Prolegomena* zum 1. Bande seiner *Chinese Classics* S. 3 f. gegeben.

2. Jahrhunderts v. Chr. in einem chaotischen Zustande befanden und vielfach wohl nur noch als auseinandergerissene Bruchstücke vorhanden waren. Die Han-Kaiser ließen dann nach allem irgendwie Auffindbarem suchen und die gefundenen Texte so gut wie möglich ordnen und neu zusammenstellen. Mit dieser Arbeit waren in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. Liu Hiang 劉向, ein Mitglied der regierenden kaiserlichen Familie der Han, und sein Sohn Liu Hin 劉歆 betraut. Der letztere, nach dem Tode seines Vaters dessen Nachfolger, überreichte am Anfang der christlichen Zeitrechnung das Ergebnis ihrer Arbeiten in Form eines aus sieben Abteilungen bestehenden Kataloges, der sogenannten *Tsʻi lüe pie lu* 七略別錄. Der Katalog als solcher ist uns zwar nicht erhalten, aber er bildet unzweifelhaft das Kapitel mit dem Literaturbericht in den Han-Annalen. Liu Hinʻs Tätigkeit war natürlich eine sehr bedeutungsvolle. Er konnte und wollte sich nicht darauf beschränken, die Titel der aufgefundenen Schriften zusammenzustellen und ihren Zustand zu beschreiben, sondern er ordnete auch die Texte selbst neu und gab ihnen die Form, in der sie der Nachwelt überliefert worden sind. Leider war nun Liu Hin nicht die lautere Persönlichkeit, die für eine solche Aufgabe erforderlich gewesen wäre, sondern infolge seiner engen Beziehungen zu dem Usurpator Wang Mang (er wurde bei dessen Thronbesteigung einer der vier Großminister und erhielt den Titel *Kuo schi* 國師 »Lehrer des Reiches«), der »die literarischen Formeln liebte und den Vorbildern des Altertums nachtrachtete, und der nach dem Texte der ‚Ämter der Tschou' (Kapitel des *Schu king*) und nach dem der ‚Kaiserlichen Ordnungen' (Kapitel des *Li ki*) das Reich der Lehenstaaten wiederaufrichten wollte«[1], wurde seine Tätigkeit von politischen Rücksichten stark beeinflußt. Die Teile des Kanons, die zu der rebellischen und blutbefleckten Herkunft von Wang Mangʻs Herrschaft und der von ihm zu begründenden »Neuen« Dynastie[2] in einem allzu starken Gegensatze standen, mußten sich mehr oder weniger die berichtigenden Eingriffe von Liu Hin gefallen lassen, der so Gelegenheit erhielt, sich dem Gönner dankbar zu erweisen. Daß dabei gerade das *T. t.* die besondere Aufmerksamkeit des »Redaktors« auf sich ziehen mußte, ist bei der Art seiner »Rechtsentscheidungen« selbstverständlich: Usurpatoren auf dem Throne finden dort keine milde Beurteilung, und vielleicht haben wir hier ein Beispiel dafür, wie »aufrührerische Minister darob in Angst gerieten«. Das Ziel, das Liu Hin bei seiner Behandlung des *T. t.* vor Augen stehen mußte, war natürlich, die mündlich überlieferte Auslegung der Formeln möglichst an der Verbreitung zu hindern, soweit ihre Unterdrückung nicht zu erreichen war; das konnte aber nur geschehen, indem das Gefäß dieser Auslegung, die Kommentare des Kung-yang und des Ku-liang aus ihrer

[1] Vgl. Wieger, *Textes Historiques* S. 721.

[2] Wang Mang nannte sich »der Neue Kaiser« 新皇帝 und seine Dynastie ebenfalls *Sin*, »die Neue«. *Tsʻien Han schu* Kap. 99b, fol. 11 v° ff. Vgl. oben S. 31 Anm. 1.

Stellung im Kanon entfernt wurden. Die Lebensbeschreibung Liu Hin's in den Han-Annalen gibt uns eine recht vielsagende Schilderung davon. »Zur Zeit des Kaisers Süan ti (73—47 v. Chr.)«, so heißt es, »hatte Liu Hiang den Auftrag erhalten, sich des *T. t.* nach Ku-liang's (Lehre) anzunehmen. Über zehn Jahre hatte er es bis zur völligen Klarheit studiert. Da stieß Liu Hin, als er die geheimnisvollen Schriften durcharbeitete, auf einen Kommentar des Tso zum *T. t.* in alter Schrift. Er faßte eine große Zuneigung dazu, und der Hofchronist Yin Hien, um Tso's Werk ordnen zu können, arbeitete mit Liu Hin zusammen den Text (des *T. t.*) und den Kommentar gemeinsam durch. Liu Hin entwarf die Arbeit nach den Feststellungen Yin Hien's und des Ministers Tsê Fang-tsin und erfragte bei ihnen die leitenden Gedanken. Zu Anfang war der Kommentar des Tso nur eine Anhäufung von alten Schriftzeichen und altertümlichen Redewendungen, sein Inhalt bestand aus chronistischen Aufzeichnungen und Erklärungen. Liu Hin aber ordnete das Werk Tso's in der Weise, daß er den Text der chronologischen Aufzeichnungen heranzog zur Erklärung des *T. t.*; er wendete ihn so, daß er das letztere verdeutlichte. So wurden die einzelnen Abschnitte und Sätze nach ihrer Bedeutung geordnet. Liu Hin besaß ebenfalls die Gabe tief eindringender, klarer Überlegung; Vater und Sohn liebten beide das Altertum, und ihr umfassendes Wissen wie ihr fester Sinn überstiegen weit das Gewöhnliche. Liu Hin nun war der Meinung, daß Tso K'iu-ming, da er in seinen Neigungen und Abneigungen mit dem Heiligen eines Sinnes gewesen sei[1], Konfuzius persönlich gekannt haben müsse, während Kung-yang und Ku-liang erst nach den siebzig Schülern lebten: ein nur mittelbares Vernehmen durch Überlieferung sei aber mit persönlicher Bekanntschaft nicht gleichbedeutend, ebensowenig wie die Genauigkeit der einen mit dem Ungefähr des anderen. Liu Hin geriet darüber wiederholt in Schwierigkeiten mit Liu Hiang, und dieser konnte nicht verhindern, daß darüber eine Spaltung zwischen ihnen eintrat. Liu Hiang beharrte jedenfalls seinerseits bei der Auffassung von Ku-liang. Liu Hin aber in seinen Neigungen bestrebte sich, das *Tsch'un-ts'iu* des Tso, das *Schi* des Mao (Hêng), das verlorene *Li* und das *Schang schu* des alten Textes in den staatlichen Kanon einzufügen. Der Kaiser Ai ti (6—1 v. Chr.) befahl deshalb, daß Liu Hin mit den Studiendirektoren (*wu king po schi*) seine Auffassungen erörtere. Die Studiendirektoren aber lehnten es ab, seinen Ansichten beizutreten«[2].

---

[1] Es bezieht sich dies auf die Stelle *Lun yü* V, 24: »Der Meister sprach: Glatte Worte, einschmeichelnde Mienen, übertriebene Höflichkeit — solcher Dinge schämte sich Tso K'iu-ming, ich schäme mich ihrer auch. Seinen Ärger verhehlen und mit seinem Feinde freundlich tun — dessen schämte sich Tso K'iu-ming, ich schäme mich dessen auch« (Wilhelm).

[2] *Ts'ien Han schu* Kap. 36, fol. 34 r° f.: 宣帝時詔向受穀梁春秋、十餘年大明習、及歆校祕書見古文春秋左氏傳、歆大好之、時丞相史君咸以能治左氏與歆共校

Auch wenn wir nicht wüßten, daß Wang Mang für sein »neues« Tschou-Reich nach Kräften die Schriften des Altertums dienstbar zu machen suchte, und daß Liu Hin in bedenklicher Weise den Helfer dabei machte, würde uns diese Schilderung mit dem größten Mißtrauen erfüllen. Sie hat auch Liu Fêng-lu und K'ang You-wei reichen Stoff für ihre Kritik an Liu Hin's archivalischer Tätigkeit gegeben. Der erstere setzt sich mit ihr in seinem *Tso schi Tsch'un-ts'iu k'ao tsch'êng* (s. oben S. 32) fol. 4 v° ff. auseinander, der letztere hat ihr eine besondere Betrachtung im 6. Kapitel seines *Sin hüe wei king k'ao* (s. oben S. 31 f.) gewidmet[1]. Wir können uns im allgemeinen der Beweisführung dort anschließen, soweit sie das *Tso tschuan* betrifft, ohne uns die zum Teil über das Ziel hinausschießenden Schlußfolgerungen K'ang's alle zu eigen zu machen. Zunächst macht K'ang darauf aufmerksam, das Pan Ku, der Verfasser der Han-Annalen, der wohl in seiner Jugend noch ein Zeitgenosse des Liu Hin gewesen sein mag, ohne eigenes literarisches Urteil gewesen sei und daher völlig im Banne von Liu's Lehren gestanden habe[2]. Die Lebensbeschreibung des letzteren

---

經傳、歆略從咸及丞相翟方進受賈間大義、初左氏傳多古字古言學者傳訓故而已、及歆治左氏引傳文以解經轉相發明、由是章句義理備焉、歆亦湛靖有謀、爻子俱好古博見彊志過絕於人、歆以爲左丘明好惡與聖人同親見夫子、而公羊穀梁在七十子後傳聞之與親見之其詳畧不同、歆數以難向、向不能非間也、然猶自持其穀梁義、及歆親近欲建立左氏春秋及毛詩逸禮古文尚書皆列於學官、哀帝令歆與五經博士講論其義、諸博士或不肯置對. Eine freie und durch viele Irrtümer entstellte Übersetzung dieses Textes hat E. J. Eitel unter dem Titel *The History of Chinese Literature* in China Review XV, 90 ff. gegeben.

[1] K'ang hat seine Ausführungen hier zu einem beträchtlichen Teile ohne Quellenangabe von Liu Fêng-lu abgeschrieben.

[2] Dieses Urteil würde vollauf bestätigt werden, wenn die Angaben auf Wahrheit beruhen, die sich in einer Zusatzbemerkung am Schlusse des *Si king tsa ki* 西京雜記 finden, allerdings nur in der Ausgabe der Sammlung *Pai hai* 稗海, nicht in der der *Han Wei ts'ung schu*. Sie lauten folgendermaßen: »Zu der Zeit Ko Hung's (des angeblichen Verfassers des *Si king tsa ki* im 4. Jahrh.) gab es ein hervorragendes Annalenwerk über die Han-Zeit von Liu (Hin), das aus 100 Kapiteln bestand. Es hatte aber weder Anfang noch Ende und als Überschriften nur die zyklischen Zeichen Kia, Yi, Ping, Ting usw., die die Kapitelzahlen angaben. Das *Sien kung tschuan* (?) sagt: (Liu) Hin beabsichtigte, eine Geschichte der Han zu schreiben, und hatte die Ereignisse der Han-Zeit dafür aufgezeichnet. Ehe er aber noch den verbindenden Zusammenhang hergestellt hatte, starb er. Daher hatte das Werk noch keine feste Form, sondern bestand nur aus einzelnen verschiedenen

sei deshalb zum größten Teile als von ihm selbst herrührend anzusehen. Und nun der Bericht selbst! Bei seinen Arbeiten an den literarischen Schätzen des Palastes stößt Liu auf ein durcheinandergeworfenes altes Schriftwerk, das er als *Tsch'un-ts'iu Tso schi tschuan* bezeichnet. Dieses Werk muß also bis dahin unbekannt gewesen sein, und sein Name taucht, nach allem, was folgt, auch für die Zeitgenossen zum ersten Male auf. Liu ordnet nun den Text in der Weise, daß er zur Verdeutlichung der einzelnen Jahreseintragungen im *T. t.* dienen kann, und erhält auf diese Weise ein völlig neues *T. t.*, zu dem er »eine große Zuneigung faßt«. Wenn man sich nun erinnert, daß Tu Yü im 3. Jahrhundert n. Chr. das *Tso tschuan* noch als ein für sich bestehendes Werk vorfand und die jährlichen Aufzeichnungen des *T. t.* erst mit denen des *Tso tschuan* verband (s. oben S. 26), so drängt sich die Vermutung auf, daß Liu Hin sein Angliederungsverfahren noch nicht einmal vollständig durchgeführt hatte. Der Titel dieses aufgefundenen Schriftwerkes mag gewesen sein, welcher er wolle, jedenfalls geht aus der eigenen Darstellung Liu's hervor, daß er mit dem *T. t.* des Konfuzius organisch nichts zu tun hatte, vielmehr erst von Liu damit verbunden und danach zurechtgeschnitten wurde. K'ang meint, daß er in Wahrheit »bei dem Bearbeiten der Schriftwerke das *Kuo yü* von Tso fand, und daß er dies für geeignet hielt, ihm zur Erklärung des Textes (des *T. t.*) zu dienen. Um aber seinen Betrug an den Mann zu bringen, mußte er die ‚alten Schriftzeichen und altertümlichen Redewendungen'

Aufzeichnungen. Eine richtige Zeitfolge war nicht vorhanden, auch keine sinngemäße Anordnung des Stoffes. Personen, die an den Dingen ein Interesse nahmen, ordneten später das Ganze an, so daß es zehn Teile nach den zyklischen Zeichen Kia bis Kueï bildete. Jeder Teil hatte 10 Kapitel, zusammen waren also 100 Kapitel vorhanden. (Ko) Hung besaß dieses Werk, und als er die Aufzeichnungen prüfte, konnte er feststellen, daß das von Pan Ku verfaßte Geschichtswerk fast ganz und nur mit kleinen Abweichungen aus Liu (Hin) entnommen war. Das, was nicht entnommen war, zählte nur etwas über 20 000 Wörter. Man hat nun zwei Kapitel davon abgeschrieben und diesen den Namen ‚Verschiedene Aufzeichnungen aus der westlichen Hauptstadt' gegeben, zu dem Zwecke, daß sie die Lücken der Han-Annalen ausfüllen.« 洪家世有劉子駿漢書一百卷、無首尾題目、但以甲乙丙丁紀其卷數、先公傳云、歆欲撰漢書編錄漢事、未得締構而亡、故書無宗本止雜記而已、失前後之次無事類之辨、後好事者以意次第之、始甲終癸爲十秩、秩十卷合爲百卷、洪家具有其書、試以此記考校、班固所作殆是全取劉氏、有小異同耳、并固所不取不過二萬許言、今抄出爲二卷名曰西京雜記以補漢書之闕. Die Sicherheit dieses Zeugnisses aus unbekanntem Munde ist allerdings keine unbedingte, immerhin gibt es zu denken, und überdies hat die geistige Abhängigkeit Pan Ku's von Liu Hin an sich viel Wahrscheinliches.

erfinden, denn sonst wäre es ihm schwer gefallen, die Gelehrten des Reiches zu täuschen. So täuschte er denn die alte Schrift vor, und dies ist der Anfang seiner Fälschungen der kanonischen Bücher vermittels der alten Schrift, wie er damit das *Tso tschuan* fälschte[1].« Wir mögen diesen sehr weit gehenden Schluß auf sich beruhen lassen, für uns genügt die Feststellung, daß das sogenannte *Tso tschuan* kein Kommentar des *T. t.* war noch sein wollte. In dem Verfasser Tso des neu entdeckten Werkes sieht nun Liu den Tso K'iu-ming, dem bekanntlich auf eine Stelle bei Sse-ma Ts'ien hin auch die Verfasserschaft des *Kuo yü* zugeschrieben wird[2], und identifiziert ihn mit einer unerhörten Kühnheit nicht bloß mit der im *Lun yü* erwähnten Persönlichkeit gleichen Namens, sondern erklärt ihn auch ohne weiteres für einen Zeitgenossen des Konfuzius. Tatsächlich kann dieser Mann dem Texte des *Lun yü* nach ebensogut ein Zeitgenosse des Konfuzius gewesen sein wie Jahrhunderte vor ihm gelebt haben; daß er »mit dem Heiligen eines Sinnes gewesen« sei, beweist dabei gar nichts. Das von Liu Hin ihm zugeschriebene *Tso tschuan* aber geht weit über den Zeitraum des *T. t.* hinaus und muß, wie aus der Nennung der posthumen Namen des Herzogs Tao von Lu und des Fürsten von Tschao hervorgeht, nach 429 bzw. nach 424 v. Chr., also wenigstens 54 Jahre nach dem Tode des Konfuzius abgeschlossen worden sein[3]. Von einer Zeitgenossenschaft des Verfassers mit Konfuzius kann somit keine Rede sein. Man braucht dabei gar nicht einmal so weit wie K'ang You-weï zu gehen, der die Stelle des *Lun yü* als von Liu Hin eingeschoben ansieht, weil sein Tso dadurch zu einem persönlichen Bekannten des Konfuzius wurde und eine große Überlegenheit über Kung-yang und Ku-liang erhielt (a. a. O. fol. 7 r°). Was sonst in dem Literaturbericht der Han-Annalen über Tso K'iu-ming erzählt wird, daß Konfuzius mit ihm die geschichtlichen Aufzeichnungen durchsah, daß dieser aber seine Lehren nicht aufzeichnete, sondern sie seinen Schülern mündlich mitteilte, und daß Tso sie dann, aus Furcht, daß »die wirkliche Bedeutung verlorengehen könnte«, niederschrieb und erklärte, das alles richtet sich hiernach selbst als völlig unglaubwürdig. Es ist nichts anderes, als Liu Hin's eigene, von Pan Ku übernommene Darstellung, denn der ganze Literaturbericht ist ja eben Liu's Werk. Ganz ebenso zu bewerten ist natürlich die gleichfalls auf Liu zurückgehende Bemerkung von Pan Piao 班彪 (1. Hälfte des 1. Jahrh.) im ersten Teile des 70. Kapitels der *Hou Han schu*, wonach Tso zwischen 509 und 467 v. Chr. gelebt haben soll[4].

[1] *Sin hüe weï king K'ao* Kap. 6, fol 7 r° f: 校書得左氏國語以爲可借之釋經、以售其奸不作古字古言則天下士難欺、故託之古文、此欲以古文僞經之始也、既已僞左傳矣.

[2] Siehe Chavannes, *Mém. Hist.* I, CXLVIII.

[3] Vgl. Legge, *Prolegomena* S. 24.

[4] S. Chavannes, *Mém. Hist.* I, CXLVIII u. CCXI. (Dort ist irrigerweise das 40. Kap. der *Hou Han schu* als Quelle angegeben.)

Tso K'iu-ming als Verfasser des aufgefundenen Werkes und Zeitgenosse des Konfuzius ist also lediglich eine Erfindung Liu Hin's. Es kann nicht überraschen, daß der Vater und Mitarbeiter des findigen Gelehrten, Liu Hiang, der eine Autorität in der Lehre des Ku-liang war, so wenig von diesen »Entdeckungen« des Sohnes wissen wollte, daß es darüber zu einer ernsten Entzweiung zwischen beiden kam, und daß auch die Studiendirektoren »es ablehnten, seinen Ansichten beizutreten«. Dagegen scheint Liu Hin zwei andere Mitarbeiter, den Hofchronisten Yin Hien[1] und den Minister Tsê Fang-tsin, für seine Anschauungen gewonnen zu haben, obwohl Liu Fêng-lu die Richtigkeit des Berichts hinsichtlich des letzteren bezweifelt. Die Unterstützung dieses Mannes müßte jedenfalls für Liu Hin von großem Werte gewesen sein und seiner Sache ein bedeutendes Gewicht verliehen haben. In seiner Lebensbeschreibung heißt es nämlich: »Er beschäftigte sich mit dem *T. t.* über zehn Jahre hindurch, und die kanonische Lehre kannte er gründlich. Die Zahl seiner Schüler wurde von Tag zu Tag größer, und alle Gelehrten der konfuzianischen Schule rühmten ihn[2].« Und an einer anderen Stelle: »Obwohl Tsê Fang-tsin die Lehre Ku-liang's studiert hatte, liebte er doch das *tschuan* des Tso und die Sternkunde. Für Tso war der Staatsrat (*kuo schi*) Liu Hin Meister, für die Sternkunde der Präfekt von Tsch'ang-an, T'ien Tschung-schu[3].« Liu Fêng-lu und K'ang Yon-weï sind beide der Meinung, daß hier der Name Tsê Fang-tsin's mißbraucht sei, und daß seine Neigung sicher nicht dem von Liu Hin »entdeckten« Werke des Tso gegolten habe.

Was besagen nun aber diese Feststellungen für die Angaben in dem ersten Berichte Ssĕ-ma Ts'ien's über die Entstehung von Tso's Werk, der doch über ein Jahrhundert älter ist als Liu Hin's Wirksamkeit? Wir sahen, daß der Bericht schon ohnehin bedenkliche Widersprüche zu offenkundigen Tatsachen aufwies, und diese Widersprüche werden nun noch erheblich bedeutungsvoller. Und das um so mehr, wenn wir die überraschende Erscheinung beobachten, daß sich die dortige Erzählung von dem »Edlen aus Lu« wörtlich auch in dem Literaturbericht der Han-Annalen, d. h. in Liu Hin's Katalog findet, nur mit der Abweichung, daß hier das *Tsch'un-ts'iu* des Tso als *tschuan* »Kommentar« bezeichnet wird[4]! Hätte Liu die Stelle von Ssè-ma Ts'ien übernommen, so würde er dies unzweifelhaft zur Stütze seiner Entdeckungen angegeben haben; es ist aber auch ganz unmöglich, daß Ssĕ-ma Ts'ien die Geschichte von Tso K'iu-ming überhaupt erzählt haben

---

[1] S. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 2491.

[2] *Ts'ien Han schu* Kap. 84, fol. 1 v°: 方進…士受春秋積十餘年、經學明習、徒衆曠、諸儒稱之

[3] Ebenda fol. 9r°: 方進雖受穀梁然好左氏傳天文星歷、其左氏則國師劉歆、星歷則長安令田終術師也.

[4] *Ts'ien Han schu* Kap. 30, fol. 11 r°: 丘明恐弟子各安其意以失其眞、故論本事而作傳明.

kann, das zeigt schon eine Betrachtung von anderen Teilen des *Schi ki*. In seinem Berichte über die Entwicklung der konfuzianischen Schule nach dem Tode des Konfuzius und über das Schicksal der siebzig Schüler ist zwar wiederholt von dem Lehrsystem des *T. t.* und seinen ältesten Trägern die Rede, d. h. von Hu-wu Schêng und Tung Tschung-schu für das System des Kung-yang und von Kiang Schêng für das System des Ku-liang (s. unten), aber von einem Tso K'iu-ming und seiner Niederschrift findet sich nirgends eine Spur[1]. Auch hat das *Schi ki* mehrfach Stellen aus dem *Tso tschuan* entnommen oder, vorsichtiger gesagt, es stimmt mit ihm an mehreren Stellen überein[2], aber an keiner von ihnen steht ein Hinweis darauf, daß hier Tso K'iu-ming als unmittelbarster Erbe des Konfuzius redet. Bei der hohen Verehrung, die das *T. t.* in der vorchristlichen Zeit genoß, hätte die Niederschrift des Tso, der dadurch die mündliche Lehre vor Verzweigungen und Mißdeutungen gerettet, als eine Tat von überragender Bedeutung erscheinen müssen, und Sse-ma Ts'ien würde sie sicherlich geradezu in den Mittelpunkt seiner literarischen Betrachtungen gestellt haben, wenn er sie gekannt hätte. Auch würde der weiter folgende Satz in dem Berichte über die *T.-t.*-Werke, daß »Tung-Tschung-schu den Sinn des *T. t.* darlegte und seinen Text (d. h. die Formeln) durchaus deutlich machte« (s. oben S. 36), mit dem vorhergehenden gar nicht zu vereinbaren sein, da Tung nur das *Kung-yang tschuan* als Kommentar gelten läßt. Überdies waren es nach dem ersten Berichte des *Schi ki* die siebzig Schüler, die »mündlich die Anweisungen (über die Auslegung des *T. t.*) erhielten«. »Der Name Tso K'iu-ming aber findet sich«, wie K'ang You-weï mit Recht bemerkt, »weder in den Zeichnungen des Konfuzius-Tempels von Wên Wêng[3], noch in den

[1] *Schi ki* Kap. 121.

[2] Wenn Chavannes, *Mém. Hist.* I, CXLVII, Anm. 3 auf Grund des in Rede stehenden Berichtes von Sse-ma Ts'ien annehmen zu müssen glaubt, daß der letztere das *Tso tschuan* gekannt habe, zumal er sich seiner ja auch bediene, so beurteilt sich dies nach den obigen Darlegungen. Daß das *Schi ki* Stellen enthält, die sich auch in dem uns als *Tso tschuan* bekannten Werke finden, beweist nichts: sie mögen einer gemeinsamen dritten Quelle entstammen oder auch dem Werke entnommen sein, das von Liu Hin zum *Tso tschuan* umgearbeitet worden ist. Sse-ma Ts'ien kannte das *Tso tschuan* nicht, weil es zu seiner Zeit noch nicht vorhanden war.

[3] Wên Wêng machte sich im 2. Jahrh. v. Chr. als Gouverneur in Sse-tsch'uan besonders um die Verbreitung der konfuzianischen Lehren dort verdient. Er hatte in seiner »Steinkammer« eine Statue des Konfuzius, und zu deren beiden Seiten befanden sich Darstellungen der Persönlichkeiten, die sich ruhmvoll hervorgetan hatten, sowie der 72 Schüler des Konfuzius. Die Anlage der Statuenreihen in den Tempeln des Konfuzius soll auf diese Einrichtung des Wên Wêng zurückgehen. Vgl. Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale* I, 8 und die Bemerkungen von Pelliot, Journal Asiatique 1914, I, S. 210 f. — Ob K'ang You-weï mit dem *Wên Wêng K'ung miao t'u* ein besonderes Werk im Auge hat, weiß ich nicht. Mir ist kein solches bekannt. — Wie Chavannes, *Le T'ai Chan* S. 158, Anm. 3 mitteilt, hat Wên Mêng sogar den Lin Fang 林放, der *Lun yü* III, 4 u. 6 einmal erwähnt wird, mit unter die Schüler des Konfuzius aufgenommen, obwohl ihn weder das *Schi ki* noch das *Kia yü* kennt. Demgegenüber ist die Weglassung des Tso K'iu-ming doppelt bezeichnend.

Lebensbeschreibungen der Schüler des Konfuzius im *Schi ki*[1]«; noch auch, wie man hinzufügen sollte, unter den 72 Schülern, die das *Kia yü* 家語 im 10. Kapitel aufführt[2]. Wie soll also dieser »Edle aus Lu« zu einer Kenntnis der den Schülern mündlich überlieferten Lehre des *T. t.* gelangt sein, und zwar zu einer so sicheren Kenntnis, daß er im Gegensatz zu »den Schülern, die alle verschiedene Auslegungen hatten«, allein »die wirkliche Bedeutung« niederschreiben konnte, eine »Bedeutung«, die in Wahrheit die Lehre des *T. t.* so gut wie gar nicht berührt? Man sieht, von welcher Seite man auch die Erzählung von dem »Edlen aus Lu« betrachtet, man stößt immer auf Unmöglichkeiten, und es ist, wie gesagt, schlechterdings ausgeschlossen, daß sie von Ssë-ma Ts'ien herrührt. Ihre Übereinstimmung mit dem Wortlaute in dem Kataloge Liu Hin's aber findet keine andere Erklärung, als daß sie von Liu Hin in das *Schi ki* zur Bekräftigung seiner Angaben hineingeschmuggelt ist. Wir wissen aus den Untersuchungen Chavannes'[3], daß sich das *Schi ki*, abgesehen von den umfangreichen Ergänzungen durch Tsch'u Schao-sun 褚少孫, auch sonst manche kleinere Zusätze hat gefallen lassen müssen, die man vermutlich nicht mehr in jedem Falle wird feststellen können. Noch im Jahre 28 v. Chr. aber war, wie wir oben (S. 42) sahen, das Werk im wesentlichen auf die beiden Exemplare beschränkt, die Ssë-ma Ts'ien in der Hauptstadt hinterlassen hatte; wie und inwieweit es in den folgenden Jahrhunderten verbreitet wurde, wissen wir nicht. Liu Hin hatte bei seinen Arbeiten an den Büchersammlungen des Palastes natürlich Zutritt zu dem Manuskript und konnte es ohne Schwierigkeit seinen Zwecken dienstbar machen. Wir mögen uns den Vorgang etwa so denken, daß das *Schi ki* bei seiner Angabe über die Entstehung der verschiedenen *T.-t.*-Werke vielleicht auch eine kurze Bemerkung dahingehend enthielt, daß »Tso K'iu-ming, ein Edler aus Lu, für die Formeln von Konfuzius' *T. t.* den geschichtlichen Zusammenhang darlegte und so das ‚*T. t.* des Tso' verfaßte, in dem der sachliche Hintergrund von Konfuzius' Eintragungen deutlich wurde«, und daß Liu Hin dann diese Bemerkung dahin erweiterte, daß Tso K'iu-ming die richtige Auslegung von Konfuzius' *T. t.* feststellte. Zu diesem Zwecke verwandelte er das *Tso schi Tsch'un-ts'iu*, das noch im *Schi ki* erhalten ist, in ein *Tsch'un-ts'iu Tso schi tschuan* und fügte den Satz von den verschiedenen Auslegungen hinzu. Die Ausdrucksweise in seinem Kataloge: »er (Tso) legte die zu-

[1] A. a. O. Kap. 2, fol. 30 v°: 考文翁孔廟圖史記仲尼弟子傳無左邱明名. Die Lebensbeschreibungen finden sich im 121. Kapitel des *Schi ki*.

[2] Demgegenüber bedeutet es nichts, wenn spätere Listen (wie z. B. das *K'üe li tschi* 闕里志 von K'ung Yen-meï 孔衍琦 vom Jahre 1694, nach *T. s. t. t.* 學行 Kap. 152, fol. 14 v°) den Tso K'iu-ming mit aufführen; es ist dies erst eine Folge der »Entdeckungen« Liu Hin's, die Zeit vor diesen kennt den Mann als Schüler des Konfuzius nicht.

[3] *Mém. Hist.* I, CXCVII ff.

grunde liegenden Ereignisse dar und machte so einen Kommentar[1], der den Inhalt verdeutlichte«, ist eine äußerst geschickte und gibt vielleicht einen Fingerzeig für die ursprüngliche Lesart des *Schi ki*[2].

Wir haben somit in dem seither als *Tso tschuan* bezeichneten Werke keinen Kommentar des *T. t.* zu sehen, sondern ein selbständiges *T.-t.*-Werk, das auch den Zeitraum einschließt, auf dessen Geschichte sich die Formeln des konfuzianischen *T. t.* beziehen, und das deshalb sehr wohl geeignet ist, die notwendige Kenntnis des geschichtlichen Zusammenhanges zu vermitteln. Ob dieses Werk denselben Verfasser hatte wie das *Kuo yü*, und vor allem, in welchem Verhältnisse beide Werke inhaltlich zueinander stehen, ist eine Frage, die außerhalb unserer Betrachtungen fällt, deren Beantwortung aber von Bedeutung für die Geschichte des sogenannten *Tso tschuan* sein würde. Die in der chinesischen Literatur häufig anzutreffende Bezeichnung beider als »innerer Kommentar (*neï tschuan*) des *T. t.*« (für das *Tso tschuan*) und als »äußerer Kommentar (*wai tschuan*) des *T. t.*« (für das *Kuo yü*) ist gänzlich haltlos: das eine hat sowenig mit dem *T. t.* als Lehrbuch zu tun wie das andere. Zuerst taucht die Bezeichnung für das *Kuo yü* in den *Ts'ien Han schu* (z. B. Kap. 21b fol. 21r° = *Kuo yü* Kap. 3 fol. 17r°, Wu-tsch'ang-Ausgabe von 1869) auf, es kann deshalb kaum einem Zweifel unterliegen, daß Liu Hin ihr Erfinder ist, der dadurch dem *Tso tschuan* die Stellung des »inneren Kommentars«, d. h. des Kommentars der eigentlichen Lehre, verschaffen wollte, während das *Kuo yü* nur den geschichtlichen Zusammenhang für die Formeln geben sollte.

Ob nun, oder inwieweit unser *Tso tschuan* mit einem von Ssĕ-ma Ts'ien vielleicht erwähnten *Tso schi Tsch'un-ts'iu* identisch ist, wer sein Verfasser war und in welcher Zeit es entstand, ist noch eine offene Frage, die sich vielleicht einmal durch eine sehr gründliche Untersuchung des Werkes nach Inhalt und Ausdrucksform in Einzelheiten teilweise wird beantworten lassen[3].

---

[1] Es kam Liu Hin bei seiner Fälschung zustatten, daß das Wort *tschuan* 傳 sowohl einen »Kommentar« in unserem Sinne bedeutet wie eine geschichtliche Abhandlung, eine »Monographie«, und in diesem Sinne könnte man das Werk Tso's gewiß auch als ein selbständiges *tschuan* bezeichnen. Liu Hin aber stellte es neben das *Kung-yang tschuan* und das *Ku-liang tschuan* und gab ihm so auch die Bedeutung »Kommentar«. — Schwer begreiflich bleibt es nur, daß die europäische Sinologie bisher diesen höchst bedeutsamen Wortwandel Liu Hin's nicht bemerkt hat. Allerdings ist er ja auch von der chinesischen Kritik Jahrhunderte hindurch unbeachtet geblieben.

[2] Liu Fêng-lu (*Tso schi Tsch'un-ts'iu k'ao tsch'éng* fol. 1 r° f.) beschränkt sich auf den Nachweis von Liu Hin's falschen Folgerungen aus den Angaben im *Schi ki*: Tso sei kein Schüler des Konfuzius gewesen und habe auch erst beträchtliche Zeit nach diesem gelebt, könne also von der mündlich überlieferten Lehre keine Kenntnis gehabt haben. In der Tat habe er ja auch keinen Kommentar verfaßt, sondern ein eigenes *T. t.* K'ang You-weï (a. a. O. Kap. 2, fol. 31 r°) nimmt dagegen, ebenso wie wir, Textfälschung durch Liu an.

[3] Die Annahme von K'ang You-weï (Kap. 6, fol. 7 r°), daß das *Tso tschuan* von Liu Hin selbst unter Benutzung des *Kuo yü* verfaßt worden sei, würde erst noch zu beweisen sein. K'ang's Schüler Tschên Huan-tschang, der die Lehren

Auch die spätere chinesische Kritik ist hier mehrfach eigene Wege gegangen und hat an der Stellung des *Tso tschuan* zum *T. t.* starken Anstoß genommen. Schon zur Zeit der Tsin-Dynastie (3. und 4. Jahrhundert) erklärte ein solcher unabhängiger Denker namens Wang Tsie 王接, daß das *Tso tschuan* »ein Werk für sich sei und es nicht als Hauptzweck ansehe, das Lehrbuch (*T. t.*) deutlich zu machen«. In der Sung-Zeit, wo ja besonders viel über das *T. t.* und seine Kommentare gestritten wurde, wiederholen sich solche Stimmen [1], und Wang An-schi, der, wie wir oben sahen (S. 16 ff.), in der *T.-t.*-Frage besonders radikal vorging, erklärte auf Grund bestimmter Eigenheiten des Textes zum Teil sprachlicher Art (leider kennen wir sie im einzelnen nicht), daß das *Tso tschuan* ein Erzeugnis der Zeit der »sechs Staaten«, also frühestens des 3. Jahrhunderts n. Chr. sei [2]. Unter solchen Umständen wäre es interessant zu wissen, wie Wang An-schi sich das Verhältnis des Werkes zu Liu Hin und seiner Erzählung gedacht hat. Daß mit dem Texte erhebliche Veränderungen vorgenommen sind, und zwar »wahrscheinlich während der Dynastie der Früheren Han«, muß auch Legge (*Proleg.* S. 34 f.) zugeben, aber das erklärt natürlich in keiner Weise das ganz unmögliche Verhältnis dieses »Kommentars« zu dem »kommentierten« Texte, den der erstere oftmals als gar nicht vorhanden ansieht, und mit dem er an vielen Stellen auch nicht das geringste zu schaffen hat. Als sicher nehmen viele chinesische Kritiker an, auch wenn sie sonst an die Echtheit des *Tso tschuan* glauben, daß die zahlreichen moralischen Betrachtungen, die sich in dem Werke eingestreut finden und die mit den Worten 君子曰, »der Edle wird hier sagen« eingeleitet werden, von Liu Hin herrühren, während Tschu Hi, der sehr absprechend über sie urteilt, sie für »Betrachtungen irgend welcher Gelehrter« erklärt (Legge, *Proleg.* S. 35). Man könnte fast auf den Gedanken kommen, als habe Liu Hin sie als Ersatz für die beseitigten »Rechtsentscheidungen« eingeführt, eine Vermutung, die selbst bei dem vorsichtigen Tschu Hi durchzuschimmern scheint. Alle jene Schwierigkeiten und Widersprüche nun, die den chinesischen und europäischen Gelehrten so viel Kopfzerbrechen verursacht haben, verschwinden natürlich, sobald man das *Tso tschuan* als das erkannt hat, was es ursprünglich war, ein *T. t.* für sich. Ssĕ-ma Ts'ien selbst verhält sich, was schon vorhin er-

---

seines Meisters in englischem Gewande dargestellt hat (s. oben S. 34 Anm. 1), wiederholt diese Behauptung (auf S. 35 seines Werkes), ohne aber den Versuch einer Begründung zu unternehmen.

[1] Siehe Legge, *Proleg.* S. 30.

[2] Ebenda S. 34 und oben S. 16 Anm. 3. Ein im Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. XII, Nr. 9, S. 124 besprochenes, mir leider nicht zugängliches japanisches Werk von Iijima Tadao, 飯島忠夫, *Kandai no rekihō yori mitaru Sa-den* (*Tso tschuan*) *no gisaku* 漢代の曆法より見たる左傳の僞作 (Toyō gakuhō 東洋學報 Bd. II) sucht auf Grund astronomischer Kalenderangaben den Nachweis zu führen, daß das *Tso tschuan* eine Fälschung aus der Zeit der Früheren Han ist.

wähnt wurde, hinsichtlich des in seinem ersten Berichte erwähnten *Tso schi Tsch'un-ts'iu* im übrigen vollkommen schweigsam, was unter den obwaltenden Umständen ein laut redendes Zeugnis ist. Dieses Zeugnis veranlaßt uns, eine weitere Geschichte mit starken Zweifeln aufzunehmen, die uns Pan Ku, d. h. also Liu Hin, glauben machen will. Sie wird in den Han-Annalen mit folgenden Worten erzählt: »Der König Hien von Ho-kien (in Tschi-li), namens Tè, bestieg den Thron zwei Jahre vor Kaiser King (d. h. 158 v. Chr.). Er förderte die Wissenschaft, liebte die wirklichen Begebenheiten des Altertums und suchte die Wahrheit darüber. Aus dem Volke erwarb er treffliche Schriftstücke; er ließ sie sorgfältig abschreiben, gab den Eigentümern die Abschriften und behielt die Originale. Er schenkte den Leuten auch Gold und Seide, um sie anzuspornen. So kamen die Leute mit literarischen Interessen aus allen Gegenden herbei und ließen sich durch die weitesten Entfernungen nicht abhalten. Sie brachten wohl auch zahlreiche alte Schriften ihrer Vorfahren und überreichten sie dem König Hien. So erlangte dieser viele Schriften und übergab sie dann den Sammlungen am Hofe der Han. Auch der König An von Huai-nan, (als Huai-nan tsë bekannt,) war zu jener Zeit ein Bücherfreund, aber die Schriften, zu deren Ablieferung er aufforderte, bildeten meistens nur den Stoff flüchtiger Unterhaltungen. Die Bücher, die der König Hien erwarb, waren alle in alter Schrift geschrieben und alte Schriftwerke aus der Zeit vor der Ts'in-Dynastie. Es waren darunter: das *Tschou kuan*, das *Schang schu*, das *Li king* und *Li ki*, ferner die Texte und Kommentare von Mêng tsë und Lao tsë, sowie die Abhandlungen der Anhänger der siebzig Schüler. Diese ganze Wissenschaft bildete die sechs kanonischen Abteilungen. Für das *Schi king* des Mao Hêng und das *Tschun-ts'iu* des Tso wurden besondere Akademiker ernannt, die die Riten und die Musik ordneten. Sie saßen beständig über den konfuzianischen Wissenschaften, und für all ihr Denken und Tun suchten sie das Vorbild in der konfuzianischen Lehre. Die konfuzianischen Gelehrten aus Schan-tung kamen denn auch in großer Zahl herbeigewandert«[1]. Die Stelle ist offenbar dem *Schi ki* entnommen, doch hat sie dort die folgende sehr viel kürzere Form: »Der König Hien von Ho-kien, namens Tè, wurde zwei

[1] *Ts'ien Han schu* Kap. 53, fol. 1 v°f.: 河間獻王德以孝景前二年立、脩學好古實事求是、從民得善書、必爲好寫與之、留其眞、加金帛賜以招之、繇是四方道術之人不遠千里、或有先祖舊書多奉以奏獻王者、故得書多與漢朝等、是時淮南王安亦好書所招致、率多浮辯、獻王所得書皆古文先秦舊書、周官尚書禮禮記孟子老子之屬皆經傳說記、七十子之徒所論、其學舉六藝、立毛氏詩左氏春秋博士脩禮樂、被服儒術造次必於儒者、山東諸儒多從而遊、

Jahre vor Kaiser King als Kaisersohn (er war ein Sohn des Kaisers Wên) König von Ho-kien. Er liebte die konfuzianische Wissenschaft, saß beständig darüber, und für all sein Denken und Tun suchte er das Vorbild in der konfuzianischen Lehre. Die konfuzianischen Gelehrten aus Schan-tung kamen denn auch in großer Zahl zu ihm herbeigewandert. Nach 26 Jahren starb er[1]. Hiernach regierte also der König Hien von 158 bis 132 v. Chr.; Ssĕ-ma Ts'ien beendete sein Geschichtswerk im Jahre 99 v. Chr., sein Vater und Vorgänger an dem Werke, Ssĕ-ma T'an, war im Jahre 110 gestorben, beide waren also (Ssĕ ma Ts'ien als Knabe) in der Hauptstadt Augenzeugen von der berühmt gewordenen Sammeltätigkeit des Königs gewesen. Wenn man nun bedenkt, daß beide Verfasser des *Schi ki*, wie schon aus dem Nachwort dazu hervorgeht, das stärkste Interesse an der Wiederherstellung der verstreuten Literatur nahmen, daß Ssĕ-ma Ts'ien selbst ausgedehnte Reisen unternahm, um die alten Schriften in Augenschein zu nehmen, daß er »die Hauptstädte von Ts'i und Lu zu seiner Belehrung aufsuchte, um die hinterlassenen Nachrichten von Konfuzius zu prüfen«, und daß er »für sein *Schi ki* alle Schriftwerke der kaiserlichen Schatzkammern durchforschte«[2]: dann muß es sehr auffallen, daß er über die von König Hien erworbenen alten kanonischen Texte von allererster Wichtigkeit kein Wort zu sagen hat. Ganz undenkbar aber ist es, daß er auch in seinem schon erwähnten (s. oben S. 63) Literaturberichte des 121. Kapitels diese bedeutungsvollen, fast unter seinen Augen gemachten Funde gänzlich unbeachtet läßt. Das *Tso schi Tsch'un-ts'iu* (auch hier ist noch von keinem *Tso tschuan* die Rede!) insbesondere, wenn es wirklich die Entstehung gehabt haben sollte, deren Schilderung Ssĕ-ma Ts'ien selbst in den Mund gelegt wird, müßte er unter allen Umständen erwähnt haben, zumal er ja gerade in dem Nachworte auch den Tso in Verbindung mit dem Entstehen des *Kuo yü* erwähnt[3] und er sich hier wie in dem Literaturberichte über das *T. t.* besonders ausführlich verbreitet. Man sieht, Ssĕ-ma Ts'ien's und Ssĕ-ma T'an's Schweigen ist schlechterdings unvereinbar mit Pan Ku's, d. h. Liu Hin's Angaben: mag der König Hien noch so wertvolle alte Schriften gesammelt haben, ein Kommentar des Tso K'iu-ming zum *T. t.* ist ganz bestimmt nicht darunter gewesen. Noch weit schärfer in die Augen fällt im Hinblick auf das Schweigen Ssĕ-ma Ts'ien's und auf alles, was wir sonst noch gesehen haben, die Unglaubwürdigkeit der Erzählung von dem Auffinden des *T. t.* und sogar des *Tso tschuan* beim Abbruch des Hauses des Konfuzius, selbst wenn diese Erzählung nicht ohnehin schon durch die phantastische Ausschmückung hoffnungslos bloßgestellt wäre. Sie taucht wieder zuerst bei Pan Ku auf, der sie sowohl in der Lebensbeschreibung des Königs Kung von Lu wie

---

[1] *Schi ki* Kap. 59, fol. 1 v°: 河間獻王德以孝景帝前二年用皇子爲河間王、好儒學被服造次必於儒者、山東諸儒多從之游、二十六年卒.

[2] Ebenda Kap. 130, fol. 7 r° u. 8 v°.

[3] Ebenda fol. 12 r°.

in Liu Hin's Literaturbericht vorträgt. In der ersteren heißt es noch sehr kurz: »Der König Kung (Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.) liebte zunächst die staatlichen Gebäude instand zu setzen. Er brach das alte Wohnhaus des Konfuzius ab, um die Hallen dort zu erweitern. Da vernahm er Glockenklang und die Töne von Lauten und Harfen, so daß er nicht wagte, mit dem Abbruch fortzufahren. In den Wänden aber fand man die Lehrtexte mit ihren Kommentaren in alten Schriftzeichen«[1]. Im Literaturbericht wird dann ausführlicher mitgeteilt, das die gefundenen Schriftwerke das *Schang schu*, das *Li ki*, das *Lun yü* und das *Hiao king* waren, der Glockenklang und die Lauten und Harfen fehlen auch hier nicht[2]. Hü Schên, der Verfasser des *Schuo wên* (1. und 2. Jahrhundert n. Chr.) hat dann in der Vorrede zu seinem Werke dieser Bücherliste noch das *T. t.* hinzugefügt[3], und Wang Tsch'ung, der sonst so scharfsinnige, kühle Kritiker, macht sogar, ohne seine Quelle anzugeben, das *Tsch'un-ts'iu* mit dem *Tso tschuan* daraus, wobei er bemerkt, daß »nur das *Tso tschuan* (dem Konfuzius) zeitlich nahe steht und den wahren Sinn erfaßt hat«[4]. Ganz unmöglich erscheint nach allem, was vorhergegangen, die weitere Angabe von Hü Schên[5], daß bereits der Fürst von Peï-p'ing (in Tschi-li), Tschang Ts'ang, der zu Beginn der Han-Dynastie, also im Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. tätig war, ein *Tsch'un-ts'iu Tso schi tschuan* dem Kaiser überreicht habe[6]. Sie geht vermutlich zurück auf eine Stelle in der Lebensbeschreibung des Fang Fêng 房鳳, eines Mitarbeiters Liu Hin's bei seiner archivalischen Tätigkeit, in den Han-Annalen, wo berichtet wird, daß der Fürst von Peï-p'ing, Tschang Ts'ang, ebenso wie Kia Yi 賈誼 (2. Jahrhundert v. Chr., s. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 321), Tschang Tsch'ang 張敞 (1. Jahrhundert v. Chr., a. a. O. Nr. 21) und Liu »an der Ordnung des Kommentars des Tso zum *T. t.* gearbeitet hätten«[7]. Nun ist uns Tschang Ts'ang aus dem *Schi ki* bekannt als eine Autorität in Astronomie und Tonkunde[8], aber von seinem Verhältnis zum *Tso tschuan* weiß nicht einmal seine

---

[1] *Ts'ien Han schu* Kap. 53, fol. 4 r°: 恭王初好治宮室、壞孔子舊宅以廣其宮、聞鐘磬琴瑟之聲、遂不敢復壞、於其壁中得古文經傳.

[2] Ebenda Kap. 30, fol. 4 v°.

[3] In der von Kuei Fu 桂馥 bearbeiteten und in Wu-tsch'ang im Jahre 1870 neu herausgegebenen Ausgabe des *Schuo wên* bildet die Vorrede Hü Schên's einen Teil des 49. Kapitels. Die Erzählung findet sich dort fol. 12 v° ff.

[4] *Lun hêng* Kap. 29, fol. 1 r° f. Forke, *Lun-hêng* I, 462. Unverständlich ist demgegenüber, wenn Wang Tsch'ung Kap. 11, fol. 13 v° (s. Forke I, 277) aus dem *Tsch'un-ts'iu tschuan* zitiert und damit den Kommentar des Kung-yang meint.

[5] *Schuo wên* Kap. 49, fol. 14 r°.

[6] Vgl. Legge, *Proleg.* S. 24.

[7] *Ts'ien Han schu* Kap. 88, fol. 26 v°.

[8] Chavannes, *Mém. Hist.* II, 479, III, 20 u. 456. Die Bemerkung von Chavannes I, CXLIX, daß Tschang Ts'ang in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. »den Kommentar des Tso veröffentlicht« habe, findet natürlich im *Schi ki* keine Stütze.

eigene Lebensbeschreibung[1] irgend etwas zu melden, obwohl sie, wie auch Liu Fêng-lu besonders hervorhebt[2], wiederholt seine literarische Belesenheit rühmt. Auch für diese beiden Legenden, die Auffindung der alten Schriftwerke im Hause des Konfuzius mit Musikbegleitung und die Überreichung des *Tso tschuan* durch Tschang Ts'ang, ist also Ssë-ma Ts'ien's Schweigen ein beredtes Zeugnis. Wie ist es außerdem miteinander zu vereinigen, daß bereits der König Hien im 2. Jahrhundert v. Chr. ein *Tso schi Tsch'un-ts'iu* besaß, daß der Fürst von Peï-p'ing um 200 v. Chr., also etwa 50 Jahre vor dem Funde im Hause des Konfuzius, ein *Tsch'un-ts'iu Tso schi tschuan* dem Kaiser überreichte, an dem dann mehrere Gelehrte im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. arbeiteten, und daß Liu Hin am Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. das Werk auffindet und es dem *T. t.* anpaßt?

Liu Hin's Neuschaffung oder Umschaffung des *Tso tschuan* aus dem *Tso schi Tsch'un-ts'iu* ist für die ganze *T.-t.*-Frage von sehr tiefgreifender, verhängnisvoller Wirkung gewesen. Seinen Zweck, dem neuen »Kommentare« eine überragende Geltung vor den beiden des Kung-yang und des Ku-liang zu verschaffen, hat der geniale Fälscher vollkommen erreicht. Zwar er selbst hat, wie wir sahen, den Triumph seines Werkes nicht mehr erlebt, und die Aufnahme in den Kanon hat er nicht durchsetzen können, aber nach ihm stieg die Beliebtheit und damit das Ansehen des *Tso tschuan* unaufhaltsam. Gegenstimmen sind wiederholt und zuerst auch nicht ohne Erfolg laut geworden, aber allmählich verstummten sie oder wurden unwirksam. Am Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. wurde das Werk in den amtlichen Kanon aufgenommen, während die beiden anderen *tschuan* mehr und mehr im Ansehen zu sinken begannen. Das Märchen von Tso K'iu-ming, dessen Name nicht einmal feststand, und von seiner Tätigkeit gemeinsam mit Konfuzius wurde ein fester Bestandteil der chinesischen Wissenschaft und gab dem *Tso tschuan* nicht bloß den Glorienschein des hohen Alters, sondern auch den der unmittelbaren Inspiration durch den Meister selbst. Der Hauptförderer des *Tso tschuan* nach Liu Hin war Tsch'êng Hüan im 2. Jahrhundert n. Chr., der in drei Schriften den Kommentator Kung-yang's, Ho Hiu, in so wirksamer Weise bekämpfte, daß von da ab der Niedergang der beiden Kommentare unaufhaltsam wurde (vgl. oben S. 33 Anm.). Der Stand der Dinge zeigt sich deutlich in der Übersicht über die kanonische Literatur in den im 7. Jahrhundert entstandenen Annalen der Sui-Dynastie; es ist dies die erste literaturgeschichtliche Abhandlung, die uns seit der Han-Zeit erhalten ist. Wörtlich wie der gefälschte Bericht im *Schi ki* erzählt sie die Geschichte von Tso K'iu-ming, wie er aus Besorgnis, der wahre Sinn des *T. t.* könne verlorengehen, seinen »Kommentar« verfaßt habe, und fährt dann fort: (Die drei Kommentare mit den Erklärungen von Fan Ning [s. unten], Ho Hiu, Fu K'ien und Tu Yü) »gehören zwar alle dem staatlichen Studienplane an, aber von Kung-yang und Ku-liang wird nur der Text übungsweise ge-

[1] *Ts'ien Han schu* Kap. 42, fol. 1 r° f.

[2] *Tso schi Tsch'un-ts'iu k'ao tsch'êng* fol. 8 r° f.

lesen, nicht jedoch kann der Sinn gründlich durchgearbeitet werden[1]. In der späteren Wissenschaft werden zwar die drei Kommentare gründlich erklärt, aber nur Tso vermittelt die Anpassung an den Sinn (des *T. t.*). Bis zur Sui-Zeit förderte Tu Yü (der Erklärer des *Tso tschuan*) diese Anpassung an den Sinn am meisten, und Kung-yang und Ku-liang sanken zur Bedeutungslosigkeit herab. Heute haben sie kaum noch einen Vertreter, der darüber lehrt«[2]. Gelehrte der T'ang- und Sung-Zeit haben zwar, wie wir früher gesehen (s. oben S. 15 ff.) wiederholt Einspruch erhoben gegen eine Überschätzung des *Tso tschuan* mit seiner erdrückenden Stoffülle. Tan Tschu 啖助 und Tschao K'uang 趙匡 unter der T'ang-Dynastie bemühten sich, die Legende von Tso K'iu-ming zu zerstören, und Sun Kio 孫覺 und Hu An-kuo 胡安國 unter den Sung versuchten, die Kommentare von Kung-yang und Ku-liang wieder zu Ehren zu bringen, aber im Ganzen sind die Dinge geblieben, wie sie in den Sui-Annalen geschildert waren. Die Ursachen dieser Entwicklung sind bereits wiederholt angedeutet worden: es war einmal das vermeintliche Alter des *Tso tschuan* und dann vor allem die Fülle seines Inhalts. Die Formeln des *T. t.* setzten eine Kenntnis der Geschichte voraus, die in demselben Maße schwand, wie die Entfernung von ihrem Zeitalter sich vergrößerte. Das *Tso tschuan* lieferte diese Kenntnis in der angenehmsten Form, während den ethischen Gesetzen und den danach getroffenen »Entscheidungen« bei Kung-yang und Ku-liang die Nachwelt fremd gegenüberstand und stehen mußte. »Confucius«, so schreibt der schon erwähnte chinesische Jesuit Ko (s. oben S. 4), » écrivoit pour son siècle. Le souvenir récent des faits qu'il raconte, les histoires publiques, les mœurs générales du temps expliquoient à tout le monde son Tchun-tsieou, et y montroient les leçons de Morale, de Politique et de Philosophie qu'il avait prétendu y mettre«[3]. In dem Maße aber, wie jene Erinnerung verblaßte, schwand auch das Verständnis für das *T. t.*, und so hielt man sich an Tso, der, wie Ko weiter sagt, » a le plus d'autorité à cause de son ancienneté «[4].

Aber das Werk Liu Hin's ist auch ein verhängnisvolles insofern gewesen, als es die vollkommene Verwirrung der Anschauungen vom Wesen des *T. t.* hervorgerufen hat, die sich durch die ganze chinesische Literaturgeschichte von der Han-Zeit an hindurchzieht und die wir in unserem 3. Abschnitt kennen gelernt haben, eine Verwirrung, die dann die europäische Sinologie übernommen hat und unter deren Einfluß sie auf die

---

[1] Vgl. dazu oben S. 30 Anm. 2.

[2] *Sui schu* Kap. 32, fol. 26 r°: (穀梁范甯注…)俱立國學、然公羊穀梁但試讀文而不能通其義、後學三傳通講而左氏唯傳服義、至隋杜氏盛行服義、及公羊穀梁浸微、今殆無師說.

[3] *Mémoires concernant* usw. *des Chinois* I, 49.

[4] Ebenda S. 50.

seltsamsten Abwege geraten ist. Bis zum Auftreten von Liu Hin war die Auffassung vom *T. t.* eine durchaus einheitliche: man wußte, daß hinter den geschichtlichen Formeln eine mündlich überlieferte »Geheimlehre« stand, und daß diese dann in den Erklärungen von Kung-yang und Ku-liang ihre schriftliche Aufzeichnung erhalten hatte. Noch Ssĕ-ma Ts'ien wußte nichts von einem *Tso tschuan*[1], Liu Hin's Vater und sein Zeitgenosse Tsê Fang-tsin kannten nur die Erklärung von Ku-liang und hielten sich daran (s. S. 58 u. 62), und Wang-Tsch'ung meint mit dem »Kommentar des *T. t.*« das *Kung-yang tschuan* (s. oben S. 69 Anm. 4). Diese Einheitlichkeit ist durch Liu Hin zerrissen worden. Verleitet durch die Erzählungen des *Tso tschuan*, fing man an, in dem *T. t.* ein Geschichtswerk zu sehen, und hatte nun Mühe, seine Bedeutung als solches mit den Aussprüchen Mêng tsĕ's zu vereinigen; dadurch geriet die ganze Überlieferung in Zweifel und Verlegenheit, und alle bombastischen Redewendungen waren nicht imstande, darüber hinwegzuhelfen. So hatte Tschêng Ts'iao im 12. Jahrhundert nicht unrecht, wenn er den Kommentaren vorwarf, daß sie erst den Widerstreit der Meinungen hervorgerufen hätten (s. oben S. 15). Die eigene Bedeutung des *Tso tschuan* als eines selbständigen Werkes zu würdigen, ist hier ebensowenig unsere Aufgabe, wie die Geschichte seines Textes und seiner Erklärungen weiterzuverfolgen; es lag uns lediglich ob, sein Verhältnis zum *T. t.* festzustellen.

Weit einfacher als beim *Tso tschuan* liegen nun die Dinge bei den Werken von Kung-yang und Ku-liang, die wir, wie erwähnt, als die eigentlichen und einzigen uns erhaltenen Kommentare des *T. t.* anzusehen haben. Ihre Entstehungsgeschichte verliert sich allerdings ebenso im Dunkel wie die des *Tso tschuan*, aber die Überlieferung, so kärglich sie ist, hat wenigstens nichts Unwahrscheinliches oder gar Übernatürliches. Ssĕ-ma Ts'ien kennt bereits beide Werke; in dem Kapitel über die konfuzianischen Gelehrten heißt es: »Was das *T. t.* angeht, so wird es in Ts'i und Lu von Hu-wu Schêng, in Tschao von Tung Tschung-schu gelehrt«[2]. Beide Gelehrte waren Träger der Überlieferung des Kung-yang. Etwas weiter, in der Lebensbeschreibung von Kiang Schêng, heißt es dann, daß er »für das *T. t.* nach der Auffassung des Ku-liang von Kung-sun Hung (2. Jahrhundert

---

[1] Chavannes, *Mém. Hist.* I, CXLVII, Anm. 3 meint, Eitel sei im Irrtum, wenn er in China Review XV, 90 sage, »es schiene, daß man zur Zeit Sse-ma Ts'ien's nur den Kommentar des Ku-liang zum *T. t.* gekannt habe«. Ich weiß nicht, wo Eitel dies gesagt haben soll, an der angegebenen Stelle der China Review jedenfalls nicht, aber seine Vermutung ist nur insofern nicht ganz zutreffend, als man damals auch von Kung-yang bereits Kunde gehabt hat.

[2] *Schi ki* Kap. 121, fol. 3 v°: 言春秋於齊魯自胡母生、於趙自董仲舒. Das Zeichen 母 ist nach einer Glosse wie 無 *wu* zu sprechen und gehört zum Familiennamen. Der Beiname Hu-wu Schêng's war nach derselben Glosse Tse-tu 子都.

v. Chr., *Giles, Biogr. Dict.* Nr. 1030) verwendet wurde«[1]. Über die Entstehung weiß Pan Ku das folgende zu berichten: »Die Rügen, die im *T. t.* ausgesprochen werden, verletzten die hochgestellten Persönlichkeiten. Die Fürsten und Minister jener Zeit aber übten ihre Macht mit furchtgebietender Gewalt aus, und ihre Geschichte erhielt erst in Kommentaren (?) ihre wirkliche Gestalt. Darum verbarg man das Buch und machte es nicht bekannt, so vermied man die Gefahren der Zeit. Am Ende verbreiteten sich jedoch die Erklärungen auf mündlichem Wege, und so entstanden die Kommentare des Kung-yang, des Ku-liang, des Tsou und des Kia. Von diesen vier wurden Kung-yang und Ku-liang in den staatlichen Kanon aufgenommen; Tsou hat keine Schule gebildet, von Kia gibt es keine schriftliche Aufzeichnung«[2]. Dieses Zeugnis hat insofern einen besonderen Wert, als es sich in dem Kataloge Liu Hin's findet, und zwar unmittelbar hinter seiner Erzählung von der Entstehung des »Kommentars« von Tso K'iu-ming. Also selbst dieser ausgesprochene Gegner der beiden Kommentare leugnet nicht, daß sie schriftliche Aufzeichnungen der mündlich überlieferten »Geheimlehre« sind, und das ist für uns zunächst das wichtigste. Denn tatsächlich enthalten die uns überlieferten Texte der beiden Kommentare die »Rügen« und »Rechtsentscheidungen«, und zwar beide nach gleichem System und in gleicher Form, während das *Tso tschuan* davon so gut wie ganz frei ist. Einige Schwierigkeit macht in dem Texte wieder das Wort *tschuan*. Es ist oben mit »Kommentar« wiedergegeben, aber mit einem Fragezeichen versehen. Von einem schriftlichen Kommentare kann in jener frühen Zeit keine Rede sein, es müßte deshalb unter dem Buche, das verborgen wurde, das *T. t.* selbst verstanden werden; aber dann könnte mit *tschuan* auch nur das *T. t.* gemeint sein, was vielleicht möglich wäre, wenn man den Ausdruck hier als »geschichtliche Abhandlung« (s. oben S. 65 Anm. 1) auffaßte. An dem Tatbestande wird indessen hierdurch nichts geändert: die Deutung der Formeln, die Konfuzius mündlich mitgeteilt hatte, fand ihren festen Ausdruck in vier *tschuan* oder Kommentaren. Davon sind die des Tsou und des Kia unbekannt geblieben, vielleicht haben beide niemals eine schriftliche Form erhalten, jedenfalls scheiden sie für alle weiteren Betrachtungen aus. Die beiden anderen sind uns unverkürzt und seit ihrer Niederschrift wohl auch unverändert erhalten.

Über den Weg, den die mündliche Überlieferung genommen hat, bis sie in den beiden Werken ihre schriftliche Form fand, läßt uns Liu Hin

---

[1] Ebenda, fol. 11 r°: 瑕丘江生爲穀梁春秋自公孫弘得用 (vgl. unten S. 77).

[2] *Ts'ien Han schu* Kap. 30, fol. 11 v°: 春秋所貶損大人、當世君臣有威權勢力、其事實皆形於傳、是以隱其書而不宣、所以免時難也、及末世口說流行、故有公羊穀梁鄒夾之傳、四家之中公羊穀梁立於學官、鄒氏無師、夾氏未有書.

oder Pan Ku, wohl nicht ohne Absicht, im dunkeln. Eine auf ihre Richtigkeit nicht zu prüfende Nachricht, die auf Tai Hung[1] (2. Jahrh. n. Chr.) zurückgeführt wird und die sich unter anderen in dem Nachwort zu Ho Hiu's Bearbeitung des *Kung-yang tschuan* findet, besagt darüber: »Tsĕ-hia (der bekannte Schüler des Konfuzius) überlieferte (die Lehre des *T. t.*) an Kung-yang Kao, dieser an seinen Sohn P'ing, dieser an seinen Sohn Ti, dieser an seinen Sohn Kan, dieser an seinen Sohn Schou, und dieser schrieb sie mit seinem Schüler Hu-wu Tsĕ-tu auf Bambus und Seide«[2]. Das *Yü hai* fügt dem noch, unter Berufung auf denselben Gewährsmann, hinzu, daß die Niederschrift zur Zeit des Kaisers King ti von der Han-Dynastie (156—141 v. Chr.) erfolgte, daß Hu-wu Tsĕ-tu aus Ts'i war und daß er »zusammen mit Tung Tschung-schu Erfahrung in den Wahrsagungsfiguren besaß«[3]. Ferner zitiert es das *Wu King schu mu*[4], wonach »Kung-yang Kao ein Schüler von Tsè-hia gewesen sei«, und der Kommentar zu Fan Ning's Bearbeitung des *Ku-liang tschuan* bemerkt in der Vorrede, daß Kung-yang aus Ts'i stammte. Über den Verfasser des *Ku-liang tschuan* macht derselbe Kommentar in der Vorrede folgende Angaben: »Ku-liang's Vorname war Schu, sein Beiname Yuan-schi. Er stammte aus Lu (Schan-tung). Sein Vorname wird auch als Tsch'i gegeben«[5]. Yen Schi-ku bemerkt indessen in einer Glosse zu *Ts'ien Han schu* Kap. 30, fol. 9 r°, der Vorname laute Hi 喜. Auf Yen wird dann auch im *Yü hai* noch die folgende weitere Überlieferung zurückgeführt: »(Ku-liang Hi) empfing das Lehrbuch von Tsè-hia und machte einen Kommentar dazu. Diesen überlieferte er an Sun K'ing, dieser weiter an Schên kung, dieser an Kiang Wêng«[6]. Pan Ku führt die Reihe dann noch etwas weiter fort: »Kiang kung (d. h. Kiang Wêng) aus Hia-k'iu (Tsè-yang hien 滋陽 in Schan-tung,) erhielt das

---

[1] Tai Hung 戴宏 war nach *Hou Han schu* Kap. 94, fol. 2 r° f. ein jüngerer Zeitgenosse von Wu You 吳祐 (Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 2356) und stammte aus Tsi-ning tschou in Schan-tung. Er scheint ein kleiner Beamter gewesen zu sein. Von seinen gelehrten Leistungen ist weiteres nicht bekannt.

[2] 戴宏序稱、子夏傳與公羊高、高傳其子平、平傳其子地、地傳其子敢、敢傳其子壽、壽與弟子胡母子都著於竹帛是也.

[3] *Yü hai* Kap. 40, fol. 5 v°: 至漢景帝時壽乃共弟子齊人胡母子都著於竹帛、與董仲舒皆見於圖讖.

[4] 吳兢書目公羊高乃子夏弟子. Wu king lebte in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, war Zensor und Minister und einer der Verfasser der T'ang-Annalen (Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 2327 und Wylie, *Notes* usw. S. 17).

[5] 穀梁子名俶、字元始、魯人、一名赤.

[6] *Yü hai* a. a. O., fol. 6 v°: 顏師古曰名喜、受經于子夏爲經作傳、傳孫卿、卿傳申公、申公傳江翁.

T. t. des Ku-liang und das *Schi* von Schên kung aus Lu, und von ihm kam es weiter an seine Söhne und Enkel, die Akademiker dafür waren .... Danach erhielten es Jung Kuang aus Lu und der kaiserliche Enkel Hao Sing kung .... Ts'ai Ts'ien-ts'iu aus P'ei (in Anhui) mit dem Beinamen Schao-kün, Tschou K'ing aus Liang mit dem Beinamen You-kün und Ting Sing mit dem Beinamen Tsè-sun sämtlich von Kuang.«[1] Dazu hat das *Yü hai* noch zwei Zitate aus dem *Fêng su t'ung yi*, wonach »Ku-liang den Vornamen Tsch'i hatte und ein Schüler von Tse-hia war«[2], und aus dem *Wu King schu mu*, wonach er »zur Zeit des Herzogs Hiao von Ts'in (360 bis 335 v. Chr.) gelebt habe«[3].

Aus diesen Verzeichnissen von Namen, über deren Träger uns nichts bekannt ist, läßt sich wenig entnehmen. Für beide Kommentare knüpft danach die Überlieferung an bei Tsè-hia, einem der hervorragendsten und im *Lun yü* oft genannten Schüler des Konfuzius, der wegen seiner Gelehrsamkeit berühmt war und ein hohes Alter erreicht haben soll[4]. Sowohl Kung-yang Kao wie Ku-liang Tsch'i (oder Hi) wären danach von ihm in die geheimgehaltene Auslegung der Formeln des *T. t.* eingeweiht worden. Die Kenntnis wäre dann durch fünf Generationen in der Familie Kung-yang vererbt worden, bis sie um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. von dem letzten des Namens auf seinen Schüler Hu-wu Tsè-tu übergegangen sei. Tsè-hia soll 44 Jahre jünger als Konfuzius gewesen sein[5], und da er ein hohes Alter von vielleicht 80 bis 90 Jahren erreicht haben soll, so mag sein Tod zwischen 420 und 410 v. Chr. anzunehmen sein. Dann würden die fünf Generationen die Zeit bis um 150 v. Chr. unter günstigen Umständen ausfüllen können. Auffallend ist aber, daß, während Tse-hia nach dem Tode des Meisters in Si ho 西河, d. h. im westlichen Teile von Schan-si, gelebt haben soll[6], seine beiden Schüler aus Ts'i und aus Lu, d. h. aus Schan-tung oder Süd-Tschi-li stammten. Auch für die Überlieferung des *Ku-liang tschuan* werden von Ku-liang Tsch'i bis Jung Kuang fünf Generationen genannt, aber über die Niederschrift erfahren wir nichts. Schên kung lebte nach seiner Biographie im *Schi ki* (Kap. 121 fol. 5r°) unter dem

---

[1] *Ts'ien Han schu* Kap. 88, fol. 24 v°: 瑕丘江公授穀梁春秋及詩於魯申公、傳子至孫爲博士…唯魯榮廣王孫皓星公二人受焉…沛蔡千秋少君梁周慶幼君丁姓子孫皆從廣受.

[2] A. a. O.: 風俗通穀梁名赤、子夏弟子. Das *Fêng su t'ung yi* von Ying Schao 應劭 entstammt dem 2. Jahrhundert n. Chr., ist aber nur in Bruchstücken erhalten (s. Wylie, *Notes* usw. S. 131).

[3] 吳兢書目秦孝公時人.

[4] Siehe Legge zu *Lun yü* I, 7.

[5] Chavannes, *Mém. Hist.* V, 141, Anm. 1.

[6] Chavannes a. a. O.

Kaiser Kao Tsu und der Kaiserin Lü, also im Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr., und Kiang kung hatte unter Kaiser Wu ti (140—87 v. Chr.) seine berühmte Auseinandersetzung mit Tung Tschung-schu (s. unten), der seinerseits schon unter dem Kaiser King ti (156—141) Akademiker geworden war. Danach würde Kiang als gleichaltrig mit Tung Tschung-schu anzunehmen sein. Hier würde derselbe Zeitraum also gar von vier Generationen ausgefüllt werden müssen, was kaum angängig ist. Wir müssen somit die Frage der Überlieferung des *Ku-liang tschuan* auf sich beruhen lassen, und hinsichtlich der Niederschrift können wir nur Vermutungen hegen. Als sicher dürfte sich annehmen lassen, daß einer der eingeweihten Schüler des Konfuzius, vielleicht Tse-hia, die Auslegung der Formeln des *T. t.* einem oder mehreren seiner Schüler mündlich mitteilte, die Kung-yang Kao und Ku-liang Tsch'i geheißen haben mögen, obwohl dem die merkwürdige Tatsache gegenübersteht, daß beide Namen weder vorher noch nachher in der chinesischen Geschichte erscheinen. Da Kung-yang aus Ts'i, Ku-liang aus Lu stammte, so spricht man später öfter von einer *T.-t.*-Schule von Ts'i und einer von Lu, dagegen nimmt Ssë-ma Ts'ien beide noch zusammen und stellt sie der von Tschao gegenüber (s. oben S. 72). Schon hieraus geht hervor, daß irgend welche wesentliche Unterschiede zwischen den Schulen von Ts'i und Lu nicht bestanden haben können, und die von Tschao bildet überhaupt keine Schule für sich, denn Tung Tschung-schu gehört zu der von Ts'i, d. h. von Kung-yang[1]. Der Text des *T. t.* selbst stand ja außerdem fest, denn daß er von Konfuzius schriftlich niedergelegt worden ist, haben wir keinen Anlaß zu bezweifeln, und die Abweichungen, die er in den »drei Kommentaren« hier und da bietet, sind, wie schon früher (S. 28) bemerkt wurde, bedeutungslos. Die mündlich überkommene Auslegung ist dann durch mehrere Generationen, sei es in der Familie, sei es in der Reihe der Schüler, ohne Text fortgeerbt, und hierbei mögen sich allerdings mehrfach allmählich Veränderungen und Abweichungen eingestellt haben, obwohl in der schreibarmen Zeit das Gedächtnis, wie wir auch von anderen alten Kulturvölkern wissen (es sei hier nur an die Inder erinnert), zu ganz anderen Leistungen befähigt war als später. Inwieweit die Abweichungen wirklich von Bedeutung sind, könnte nur durch eine eingehende Vergleichung der beiden Kommentare festgestellt werden. In der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., d. h. nachdem die Gefahren der Ts'in-Dynastie für die konfuzianische Überlieferung beseitigt und die Unruhen, an denen die ersten Jahrzehnte der Han-Zeit keinen Mangel hatten, überstanden waren, schien es den Trägern des geheimgehaltenen Auslegungssystems angezeigt, den Lehren des *T. t.* nunmehr die schriftliche Form zu geben. Für die

[1] Tung Tschung-schu stammte aus Kuang tsch'uan 廣川 (*Ts'ien Han schu* Kap 56, fol. 1 r°, nicht aus Kuang-tschou, wie Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 2092 irrtümlich schreibt), Kuang tsch'uan entspricht dem heutigen King tschou 景州 in Süd-Tschi-li, und dieses gehörte noch zu dem alten Staate Tschao 趙, der um 450 v. Chr. aus den Trümmern von Tsin gebildet war.

Schule des Kung-yang Kao besorgte dies Hu-wu Tse-tu, nach seiner Lebensbeschreibung in den Han-Annalen[1] ein Landsmann Kung-yang's aus Ts'i und Studiengenosse von Tung Tschung-schu. Von wem und wann für die Schule Ku-liang Tsch'i's die Niederschrift erfolgt ist, wissen wir nicht. Annehmen sollte man, daß es um dieselbe Zeit geschehen sein müßte wie für die von Kung-yang oder etwas später d. h. in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr.; dann aber läge es nahe, an Kiang kung als den Verfasser zu denken, der nach den Han-Annalen »zur Zeit des Kaisers Wu ti mit Tung Tschung-schu um den Vorrang stritt«[2]. Offenbar lagen doch um diese Zeit beide Kommentare geschrieben vor, hatten beide ihre Anhänger und stritten beide um Anerkennung. Da grundsätzliche Unterschiede der Lehre zwischen ihnen nicht bestanden, so kann sich der Streit nur um die Form der beiden Schriftwerke gedreht haben, und auch das macht ihr eben erfolgtes Erscheinen wahrscheinlich. Über den Verlauf des Wettstreites berichtet die Lebensbeschreibung Kiang kung's in den Han-Annalen: »Tung Tschung-schu war in den fünf kanonischen Schriften gründlich bewandert. Er vermochte es, in schönen, wohlzusammengefügten Sätzen zu reden. Kiang kung aber hatte eine schwere Zunge. Der Kaiser befahl ihm, mit Tung Tschung-schu eine Disputation abzuhalten, er war aber dem letzteren nicht gewachsen. Der Minister Kung-sun Hung, der für die Lehre Kung-yang's die Bedeutung in Übereinstimmung brachte, bediente sich dazu Tung's. Weil damals Kung-yang beim Throne in Ehren stand, erhielt der Thronfolger den Auftrag, das *T. t.* nach Kung-yang zu studieren. Seitdem wurde das Ansehen Kung-yang's sehr groß. Der Thronfolger ließ sich aber auf eigene Hand über Ku-liang unterweisen und rühmte ihn sehr. Darauf schwand seine (wessen?) Bedeutung allmählich.«[3]

War somit zur Zeit der Kaiser King ti und Wu ti, also im 2. und im Anfang des 1. Jahrhunderts v. Chr., die Stellung des *Kung-yang tschuan* eine überragende, so erscheint unter dem Kaiser Süan ti (73—47 v. Chr.) Ku-liang als der Bevorzugte; wie wir ja früher zu sehen Gelegenheit hatten, daß Liu Hiang und Tsê Fang-tsin, der Gönner Liu Hin's, vor allem dem Studium dieses Kommentars obzuliegen hatten (s. oben S. 58 u. 62). Von grundsätzlicher Bedeutung kann dieser Unterschied in der Stellung beider nicht gewesen sein, dazu war ihre Wesensart zu gleichmäßig: ausschlag-

---

[1] *Ts'ien Han schu* Kap. 88, fol. 22 v°.

[2] Ebenda fol. 24 v°: 武帝時江公與董仲舒竝.

[3] Ebenda: 仲舒通五經能持論善屬文、江公吶於口、上便與仲舒議、不如仲舒、而丞相公孫弘本爲公羊學比輯其議卒用董生、於是上因尊公羊家詔太子受公羊春秋、由是公羊大興、太子既通復私問穀梁而善之、其後浸微.

gebend ist für uns die Tatsache, daß zu jener Zeit überhaupt nur die Auslegungsmethode des Kung-yang und des Ku-liang das Verständnis für das *T. t.* vermittelte, von einem *Tso tschuan* mit seiner rein geschichtlichen Darstellung ist bis zu den »Entdeckungen« Liu Hin's keine Rede. Vielleicht wird Kung-yang's Fassung, was die Niederschrift anlangt, als die ältere und vollständigere zu gelten haben, aber das System von Frage und Antwort wird bei beiden die mündlich überlieferte alte Form wiedergeben, in der man sich die Deutung der Formeln Generationen hindurch dem Gedächtnis eingeprägt hatte. Im Hinblick auf die Ähnlichkeit der beiden Kommentare ist man zur Sung-Zeit auf den Gedanken gekommen, daß Kung-yang und Ku-liang nur zwei verschiedene Aussprachen eines Namens, etwa Kiang 姜, seien, beide Werke also auf eine Persönlichkeit zurückgingen (vgl. Legge, *Proleg.* S. 38). Beweise hierfür sind zwar nicht beizubringen, und die Annahme hat auch keine weitere Unterstützung in der chinesischen Literatur erhalten, trotzdem ist nicht zu bezweifeln, daß sie vieles für sich hat. Wenn es in einem (mir nicht zugänglichen) Kommentar zu dem obenerwähnten (s. S. 70) Literaturbericht der Sui-Annalen unter Berufung auf Hü Schên, den Verfasser des *Schuo wén*, heißt: »Die Lehre Tso's nannte man zur Han-Zeit die alte Lehre, die des Kung-yang aber blühte zur Han-Zeit, man nannte sie deshalb die heutige Lehre«[1], so kann sich dies, wenn es überhaupt richtig ist, nur auf eine Zeit beziehen, wo Liu Hin's Fälschungen bereits wirksam waren. Noch verdächtiger ist der Stammbaum für die Herkunft des *Tso tschuan*, der sich zuerst bei K'ung Ying-ta (6. u. 7. Jahrhundert n. Chr.) in seiner Erklärung zu der Vorrede von Tu Yü's Bearbeitung des *Tso tschuan* findet und von ihm auf das *Pie lu* des Lu Hiang zurückgeführt wird. Es heißt dort: »Tso K'iu-ming überlieferte seine Lehre an Tsêng Schên, dieser an Wu K'i, dieser an seinen Sohn K'i, dieser an To Tsiao aus Tsch'u; dieser machte eine Abschrift davon, faßte sie in acht Abteilungen und überlieferte sie an Yü K'ing; dieser machte eine Abschrift in neun Abteilungen und überlieferte sie an Sün K'ing, dieser überlieferte sie an Tschang Ts'ang«[2]. Tsêng Schên ist nach Legge (*Proleg.* S. 27) der bei Mêng tsè (II, 1, 1. 3) erwähnte Tsêng Si 曾西, der nach den Kommentatoren ein Enkel des oft erwähnten Schülers des Konfuzius, Tsêng Ts'an 參, war; Sün K'ing, anscheinend derselbe, der auch in der Patriarchenreihe des *Ku-liang tschuan* unter seinem anderen Namen Sun K'ing (vgl. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 807) erscheint, lebte in der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr.,

---

[1] Zitiert *Yü hai* Kap. 40, fol. 6 v°: 左氏漢時謂之古學、公羊漢世乃興、故謂之今學.

[2] A. a. O. fol. 1 r°: 劉向別錄云、左丘明授曾申、申授吳起、起授其子期、期授楚人鐸椒、鐸椒作抄撮八卷授虞卿、虞卿作抄撮九卷授荀卿、荀卿授張蒼.

Tschang Tsʻang war, wie wir sahen (s. S. 69), im Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. Fürst von Peï-pʻing. Wir würden also für die Zeit von etwa 400 bis 250 v. Chr. fünf oder sechs Generationen haben, eine an sich nicht unwahrscheinliche Zahl; dagegen ist es ganz undenkbar, daß dieselbe Persönlichkeit zugleich ein Überlieferer des *Ku-liang tschuan* und des *Tso tschuan* gewesen sein sollte. To Tsiao und Yü Kʻing werden in dem ersten Berichte Ssë-ma Tsʻien's als Verfasser von Tschʻun-tsʻiu-Werken erwähnt (s. S. 35), hier erscheinen sie plötzlich als Überlieferer des *Tso tschuan*, eine Tatsache, von der selbst Liu Hin noch nichts weiß! Die ganze abenteuerliche Aufzählung, deren Herkunft wir nicht nachprüfen können, macht den Eindruck einer Nachahmung der Überlieferungsgeschichte von Kung-yang und Ku-liang, die zu dem Zwecke hergestellt wurde, dem *Tso tschuan* die Verbindung mit einem weniger anfechtbaren Schüler des Konfuzius zu verschaffen, als Tso Kʻiu-ming war.

Die weiteren Schicksale der beiden Kommentare sind aus dem früher Gesagten bekannt. So oft auch in der Folgezeit Zweifel an der Echtheit der behaupteten Herkunft des *Tso tschuan* oder Bedenken gegen seinen Wert als Kommentar aufstiegen, sein bunter, fesselnder Inhalt war immer wirksamer als die spitzfindigen Erklärungen des ethischen Inhalts der Formeln: mehr und mehr drängte es die beiden eigentlichen Kommentare zur Seite, zugleich damit aber auch die Möglichkeit für das richtige Verständnis des *T. t.* Wie die mündliche Überlieferung das Werk des Konfuzius angesehen wissen will und was sie ihm entnimmt, das wird uns der Mann lehren, der bereits wiederholt als einer der stärksten Träger dieser Überlieferung genannt worden ist, und mit dem wir uns im folgenden eingehender beschäftigen wollen, Tung Tschung-schu, der Verfasser des *Tschʻun-tsʻiu fan lu*.

Die Ergebnisse, zu denen uns unsere bisherigen Untersuchungen geführt haben, lassen sich in folgende Sätze zusammenfassen:

Das *T. t.* ist kein Geschichtswerk, sondern ein Lehrbuch der Staatsethik.

Es besteht aus den kurzen tragenden Formeln, die Konfuzius schriftlich niedergelegt, und dem zunächst geheimgehaltenen Auslegungssystem, das er mündlich seinen Schülern mitgeteilt hat.

Dieses Auslegungssystem hat sich in zwei Trägerreihen oder Schulen mündlich fortgepflanzt, bis es um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. schriftlich niedergelegt wurde in den beiden Kommentaren *Kung-yang tschuan* und *Ku-liang tschuan*.

Das uns als *Tso tschuan* überlieferte Werk ist kein Kommentar des *T. t.*, sondern ein davon ganz unabhängiges, selbständiges Werk, vielleicht eins von den zahlreichen Tschʻun-tsʻiu-Werken vom Ausgange der Tschou-Zeit; es ist erst durch die systematischen Fälschungen Liu Hin's am Ende

der vorchristlichen Zeit mit dem *T. t.* verbunden und als ein Kommentar dazu ausgegeben worden.

Das *Tso tschuan* hat allmählich die beiden wirklichen Kommentare des *T. t.* zur Seite gedrückt und damit auch den Weg zum Verständnis des *T. t.* mehr und mehr verdunkelt.

Liest man das *T. t.* mit Hilfe des mündlich gegebenen Auslegungssystems, so wird die hohe Wertschätzung des Altertums, von der vor allen Mêng tsë Zeugnis ablegt, durchaus verständlich.

Unshu-Shōsoku oder Die Briefsammlung des Unshū.

Von Fujiwara Akihira.

Der älteste japanische Briefsteller (11. Jahrhundert n. Chr.).

3 bis 6. Buch (Schluß).

Übersetzt von Clemens Scharschmidt.

Vorbemerkung.

Nachdem der letzte Jahrgang dieser Zeitschrift die ersten beiden Bücher der Unshū-Briefsammlung gebracht hatte, sollten hier die übrigen vier Bücher ohne Verkürzung folgen. Da jedoch die Kriegsverhältnisse möglichste Einschränkung im Papierverbrauch erheischen, steht dem Übersetzer nicht genügend Raum zur Verfügung, und er sieht sich zu einer großen Anzahl von Streichungen in seinem Manuskript genötigt.

Zunächst sollen von den übrigbleibenden etwa 150 Briefen gegen 40 ausgelassen werden, und zwar solche, die inhaltlich oder formell keinen besonderen Wert haben oder die infolge lückenhafter Überlieferung in ihren wesentlichen Partien unverständlich bleiben. — So ist unter anderem im dritten und vierten Buche, wo — wie im ersten und zweiten — immer zwei Briefe ein Ganzes bilden, so daß der mit gerader Zahl bezeichnete die Antwort auf den vorhergehenden enthält, diese Antwort häufig nur eine wortreiche Empfangsbestätigung, Bejahung oder dergleichen und darum leicht zu entbehren.

Auch von den Anmerkungen mußten — besonders in den letzten Büchern — viele gestrichen werden. Hoffentlich wird dadurch die Verständlichkeit nicht allzusehr leiden.

Ferner sollen, um Raum zu sparen, im Originaltext wie in der Übersetzung Datum, Unterschrift und Anschrift — soweit sie nicht zum Verständnis des Inhalts beitragen — wie auch das bei fast allen Briefen vor der Unterschrift stehende »Hochachtend« und Ähnliches fortbleiben. Nur die ersten zwei, drei Briefe werden, gewissermaßen als Paradigma, ohne jegliche Auslassung gegeben.

Bemerkt sei nochmals, daß die kursiv gedruckten Stellen vom Übersetzer hinzugefügt sind und daß die eckigen Klammern kurze Erklärungen enthalten.

LXI.

一日供奉行幸之間、忽依無靴、所令申案内也、胡簶借用源少将中黒侍、路頭女車透自簾所見也、其後以随身令尋之處、或所英雄也、西施之革還可北面歟、頻雖通消息、無褰應之氣、一日以難波津古風遣之、返歌之體衣通姫之流也、若有御暇者可枉花軒、莫及外聞、穴賢穴賢、謹言、

正月日　　左近衛中将

謹上　新中将殿

Als ich neulich an der kaiserlichen Prozession teilnehmen mußte, *fiel mir* plötzlich *ein*, daß ich keine Lederstiefel[1] hatte, weshalb ich Sie um die Ihrigen bitten ließ. — Als Köcher benutzte ich vom Hauptmann Minamoto leihweise den, der in der Mitte schwarz ist.

Während der Prozession war mir aufgefallen, daß ich aus dem Frauenwagen heraus, der am Wege stand, durch den Bambusvorhang hindurch beobachtet wurde. Hinterher ließ ich durch einen Diener nachforschen. Es war eine Frau gewesen von hervorragender Schönheit — so schön, daß selbst die berühmte Seishi[2] in ihrer Gegenwart das Gesicht vor Scham nach Norden wenden müßte. Obgleich ich dringend Briefe an sie schickte, schien sie doch nicht geneigt, mir hold zu sein. Da sandte ich nun *endlich* ein Gedicht nach der alten Art des Naniwa-Hafens[3]: jetzt erhielt ich von ihr eine poetische Antwort — und zwar in der Weise des Liedes der Prinzessin Sotōri[4].

Wenn Sie Zeit haben sollten, lenken Sie Ihre Deichsel hierher, *damit ich Ihnen einmal alles genau erzählen kann*. Aber niemand darf etwas davon hören!

In Hochachtung! In Ehrfurcht!

Im Januar　　Obrist der Leibwache zur Linken

Ehrerbietigst:
An den neuen Herrn Obristen.

[1] Schon in Nihongi werden Lederschuhe erwähnt; s. Nachod, Geschichte von Japan I, S. 315, Anm. 4. — Im 1. Jahre Taihō (= 701) verordnete dann der Kaiser Monmu, daß bei öffentlicher Betätigung am Hofe Lederschuhe, sonst aber Strohsandalen zu tragen seien. — Die hier erwähnten Kurse 靴 sind eigentlich die von den wirklichen Hofbeamten in der Narazeit (710–784) getragenen, bis zur Mitte

der Unterschenkel reichenden Lederstiefel mit weiten Schäften, die im Fußgelenk durch eine Zierschnur zusammengezogen werden. Es ist aber zu vermuten, daß *kutsu* hier eine Abkürzung ist für *hankutsu* 半靴 = Halbstiefel, die — zumal in der Heianzeit (792—1186) — von den höheren Militärbeamten bei Hofe getragen wurden, denn nur diese Beamten hatten gleichzeitig auch Köcher, Pfeile und Bogen, und in unserem Briefe sind ja Schreiber und Adressat beide Militärs. Vgl. auch die Abbildungen in Kokushidaijiten, Bilderatlas, Taf. IX.

[2] Seishi 西施 = chin. Hsi-shih war eine bekannte Schönheit im südchinesischen Staate Yüeh, die in den Beziehungen dieses Staates zu dem Staate Wu 吳 eine Rolle spielte.

[3] Vgl. Br. XXIV.

[4] Sotori-hime 衣通姬 war die jüngere Schwester der Gemahlin des Kaisers Ingyō (412—53); sie war von so großer Schönheit, daß der Kaiser lange um sie warb und sie durch eine besondere Leibgarde behüten ließ. Ein Liebesgedicht, das sie einst dem Kaiser gesandt hatte, ist es, worauf hier angespielt wird.

LXII.

可被停止伉儷事

右今世之人、或託官仕、或事學問、曾無好色之人、在中將、平仲早世之後、芳下被繼彼前跡、太古體也、傍人定有嘲哢之詞歟、至于下官、不纏繁務、不誇榮耀、天然性以閑居爲本、適承如此之旨、聊慰愁緒耳、就中倭語雖無其能、稟外戚之風、所嗜思給也、只今參入可申承侍、某謹言、

輒時　　右近衞中將

Daß Sie sich nicht weiter in Liebesabenteuer einlassen[1]!

Heutzutage gehen die Leute völlig auf in ihren Amtsgeschäften, oder sie ergeben sich der Wissenschaft, aber niemand ist mehr da, der noch Sinn hätte für so etwas wie die »Liebe«. — Zu früh haben der Chūshō Ari[wara no Narihira] und Taira no Naka [?] diese Welt verlassen, und jetzt sind nur Sie es, der ihren Spuren folgt[2]. — Aber Sie sind altmodisch, *mein Freund*! Ganz sicher werden die Leute sich lustig machen über Sie[3]!

Was mich niederen Beamten angeht, so »wickle« ich mich nicht ein in umständliche Amtspflichten — nicht steht mein Sinn nach Glanz und Ruhm. Ein geruhiges Leben ist die Grundlage *meines Glückes* — so will's der Charakter, den Natur mir gegeben. — Zuweilen nun höre ich so etwas *wie Ihre Liebesgeschichte* recht gern. Es tröstet ein wenig meinen Kummer.

Obgleich mir kein Talent für japanische Gedichte gegeben ist, so habe ich doch die Dichtart meiner mütterlichen Verwandten ererbt, und in ihr habe ich mich fleißig geübt.

Sogleich werde ich gehen und gehorsamst Ihre Rede vernehmen.

Umgehend. In Hochachtung

Obrist der Leibgarde zur Rechten.

[1] Der ganze Brief ist in einem scherzhaften Ton gehalten.

[2] D. h.: Sie sind der einzige »homme galant«, der noch übrigbleibt. — Im Text steht vor dem Titel Chūshō nur das eine Zeichen 在 = *ari*, welches ohne Zweifel eine Abkürzung ist von 在原業平 = Ariwara no Narihira, der 825—880 lebte und ebenso als Dichter wie als japanischer Don Juan berühmt war. Er ist der Held des Ise-monogatari. Vgl. Näheres bei Florenz, Lit.-Gesch. S. 165 ff. — Nicht so einfach gestaltet sich die Erklärung der beiden Zeichen 平仲. Wahrscheinlich stehen sie für irgendeinen Angehörigen der weitverzweigten Tairafamilie, aber mir ist keiner bekannt, dessen Name als ersten oder zweiten Bestandteil das Zeichen 仲 enthielte. Stünde dieses Zeichen allein, dann könnte es sehr wohl auf Fujiwara Nakamaro, einen der Liebhaber der Kaiserin Koken, deuten. Jedenfalls ist irgendein damals berühmter Galan vergangener Tage gemeint.

[3] Es ist natürlich nicht wörtlich zu verstehen, wenn Schreiber sagt, daß die Zeit der galanten Abenteuer heute vorüber sei. Im Scherz rät er dem Freund, abzulassen von der Holden, um nicht lächerlich zu werden — vielleicht, damit er selbst Jagd machen könne auf dieses edle Wild. — Der ganze erste Teil des Briefes bringt nur zum Ausdruck, wie sehr der Freund um sein Glück zu beneiden sei.

LXIII.

謹　啓

右除目何日乎、官爵福祿雖在天運、給官道理之旨、何不披陳乎、成功之輩雖有其數、已成大廈之勤、可待恩賞也、鵷雀猶賀、況於人倫哉、久侍蓬壺、亦歷李部、月卿子孫殊望朝恩、僉議之場可仰吹噓之仁風也、某頓首謹言、

正月日　　牛馬走

謹上　頭辨殿

Ergebenste Mitteilung.

An welchem Tage findet denn das große Ernennungsfest[1] statt?

Zwar liegen Amt und Rang und gute Besoldung in der Hand des Schicksals, aber warum soll ich nicht meine Meinung dahin äußern, daß ich ein Anrecht habe, ein Amt zu erlangen? Erfolgreiche Leute, *denen*

gute Ämter verliehen wurden, gibt es genug. Aber auch ich habe schon lange dem kaiserlichen[2] Hause gedient, und noch immer muß ich warten auf gnädige Belohnung. — Schwalben und Sperlinge erfreuen sich *ihres Glücks*; warum nicht erst recht ein Mensch[3]? Da ich lange beim Exkaiser[4] gedient habe, schon Ribu war und noch dazu Nachkomme bin von Ministern und höchsten Staatsbeamten, so erwarte ich ganz besonders die Gnade des Hofes. — Bei der Beratung über die Beförderung hoffe ich, daß Sie durch den Gnadenwind Ihrer Empfehlung mich emporsteigen lassen.

Im Januar. Gyūbasō[5], *der Hirt Ihrer Pferde und Rinder.*
In Ehrerbietung: An den Herrn Tō no ben.

[1] Vgl. dazu Brief XX, Anm. 8 und den Schluß jenes Briefes, wo auch die Entscheidung dem Schicksal anheimgestellt wird; s. ferner die Briefe XLIII, XLIV und XLIV, Anm. 5. Der vorliegende Brief ist nicht uninteressant, weil sein Stil eine etwas individuellere Färbung aufweist, indem der Schreiber die Amtserhöhung nicht eigentlich erbittet, sondern sie fast fordert.

[2] Wörtlich: »großes Haus«; könnte sich auch auf das Haus eines hohen Adligen beziehen.

[3] Schreiber vergleicht hier die unfähigen Beamten mit Schwalben und Sperlingen, den guten Beamten, d. h. sich selbst, mit dem Menschen, der doch viel mehr Anspruch auf Glück hat als jenes Getier.

[4] 蓬壺 »*hōko*« ist nach Kotoba no Izumi II. = 蓬萊 »*hōrai*« = Insel der Seligen. In diesem Sinne kann es sicher hier nicht stehen; ob es sich jedoch auf den Hof des Kaisers oder des Exkaisers bezieht, kann ich nicht entscheiden.

[5] 牛馬走 »*gyūbasō*« ist Bescheidenheitsausdruck für die eigne Person.

LXIV.

除書來十一日大略一定云々、大廈之勁已軼傍輩給耳、朝恩定不空歟、有便宜者可伺私容侍、謹言、

乃時　　左大辨藤原

Der *Inhalt des* Ernennungsschreibens wird im allgemeinen am kommenden 11. Tage bestimmt werden. — Was Ihren Dienst am kaiserlichen Hofe anlangt, so übertreffen Sie darin Ihre Kollegen, und wenn die Gnade des Hofes »herabträufelt«, da werden Sie sicher nicht leer ausgehen. — Wenn ich Gelegenheit habe, will ich untertänigst die persönliche Zustimmung *des Kaisers* erbitten.

Hochachtend

Fujiwara, Daiben zur Linken.

LXV.

今曉有叩門之者、其音蓼々、殘夢已驚、開戸問之、拾遺之使也、拜親衛亞將之由所告也、今年依少闕

國、暫被優恕歟、自身雖悦心、僮僕還嚬眉、只其不
一 二 一 レ レ レ
愁者之武也、有隨身之望歟、春日祭使可勤仕也、其
レ 二 一 二
間案內、面前必可申承侍、爲申慶賀罷出之間、事々
二 一 レ 二 一
不備、謹言、

左近衛中將

Heute in aller Frühe pochte jemand an mein Tor und schreckte mich durch sein Trommeln aus den letzten Träumen. — Man öffnet und fragt. — Es war ein Bote vom Jijū, der die Meldung brachte, daß ich zum Obristen der Leibwache ernannt sei. — Da dieses Jahr nur in wenigen Provinzen Gouverneurstellen frei sind, wird wohl ein wenig Nachsicht geübt[1].

Obgleich ich selbst voll Freude war *über die Rangerhöhung*, zogen meine Diener dagegen die Augenbrauen zusammen[2]. Der einzige, der nicht bekümmert ist, das ist *mein Dienstmann* Koretake. Er wird wohl den Wunsch haben, mein Knappe zu werden.

Auch als Abgesandter bei dem Fest in Kasuga soll ich fungieren. Bis dahin muß ich Sie noch um verschiedene Auskünfte bitten. Auf alle Fälle werde ich mir erlauben, Sie persönlich zu sprechen. Da ich kommen will, um Ihnen *zum Neujahr* zu gratulieren, fasse ich mich hier ganz kurz.

Hochachtend

Obrist der Leibwache zur Linken[3].

[1] Schreiber sollte eigentlich zum Provinzgouverneur ernannt werden, aber da keine solche Stelle für ihn frei war, hat er einen höheren Posten bekommen, für den — nach seiner Meinung — seine Fähigkeiten, streng genommen, nicht ausreichen.

[2] Den Dienern erwachsen mit dem neuen Amt des Herrn neue Pflichten: sie müssen mehr arbeiten.

[3] Die Briefe LXV und LXVI haben beide die Unterschrift »Obrist der Leibwache zur Linken«, wonach also Schreiber und Empfänger dasselbe Amt bekleiden, ein Amt, das jedoch nur einmal vorhanden ist. Entweder liegt ein Druckfehler vor — es müßte dann eine der beiden Unterschriften »... zur Rechten« lauten —, oder der Schreiber soll der Amtsnachfolger des Empfängers werden und hat sich bereits — gegen die sonstige Sitte — den neuen Titel zugelegt. — Im Text selbst ist übrigens an Stelle der gewöhnlichen Bezeichnung: *konoe chūjō* die elegantere chinesische Form: »*Shin-ei-ashō*« gebraucht — 親衛亞將.

LXVI.

右不審之處、今殷投恩簡、如見青天於月桂、欣
二 一 レ 二
悦々々、抑親衛亞將事、昨日側以承之畢、之武隨
レ

身所望、尤可然云々、但非今様事歟、兼又春日祭
御使之間事、殊可企参侍、不具謹言、

左近衛中將源

Als ich mich gerade in einer sehr seltsamen Stimmung befand, da wurde mir Ihr gnädiger Brief gebracht. Es war, als ob ich am klaren Himmel den Mond sähe. Wie freue ich mich! Wie freue ich mich! — Nun, die Sache von *Ihrer Ernennung zum* Leibwachenobristen habe ich gestern schon gerüchtweise gehört. — Der Wunsch des Koretake, Ihr Knappe zu werden, ist ja gewiß zu verstehen; allein, ist es jetzt nicht ganz aus der Mode, *einen Knappen zu halten*? — Und dann wieder: mit Bezug darauf, daß Sie Abgesandter für das Kasugafest sein sollen, werde ich mir erlauben, ganz besonders einmal zu Ihnen zu kommen. Unvollständig.

Hochachtend

Minamoto, Obrist der Leibwache zur Linken.

LXVII.

可注給敘位

右加階新敘所承一兩也、某兵衛佐勞已當加級之
運、七日可被加敘之由云々、若有事次可被洩達耳、
藤吏部已爲親昵之人、始脫緑衫著朱衣之處、可相
訪侍、共可令赴給者、尤可宜歟、尚書右中丞敘四品
云々、去留之間未有一定歟、參宮之次可申承、且
勒狀、謹言、

左兵衛權左

Bitte um Mitteilungen über Rangerhöhungen.

Ich habe verschiedenes über Rangerhöhungen und neue Ernennungen gehört. Man sagt, daß meinen Verdiensten als Vizekommandant der kaiserlichen Garde auch das Schicksal der Beförderung winke und am 7. Tage solle ich Erhöhung und Ernennung gewärtigen. — Wenn Sie vielleicht Gelegenheit haben, so bitte ich, *dem Kaiser* diese Gerüchte zu hinterbringen[1].

Der Ribu[2] Fujiwara hat doch jetzt Zutritt zum Kaiser — er hat ja kürzlich sein grünes Gewand ausgezogen und das rote dafür angelegt[3]. Deshalb will ich ihm einen Besuch machen, und ich meine, es wird wohl sehr gut sein, wenn Sie mit hingehen wollten.

Dem Uchūben[4] soll die vierte Rangklasse[5] verliehen worden sein. — Ist es noch nicht bestimmt, ob Sie (?) im Amt bleiben oder gehen? — Wenn ich zu Hofe komme, muß ich *noch verschiedenes mit Ihnen* besprechen. Vorläufig beschränke ich mich auf diesen Brief.

In Hochachtung . . . . .

[1] Für den Fall, daß der Schreiber vielleicht gar nicht auf der Ernennungsliste vorgesehen sein sollte, glaubt er sein Ziel doch noch dadurch zu erreichen, daß er diese wirklichen oder erdichteten Gerüchte zu den Ohren des Kaisers gelangen läßt und sich so in empfehlende Erinnerung bringt.

[2] Ribu 吏部 steht hier für Shikibu 式部 und bedeutet Beamter im Shikibushō (etwa = Ministerium für Zeremonien), welches bei Beförderungsfragen die Würdigkeit der Beamten auf Grund ihrer Leistungen beurteilt.

[3] Grüne Gewänder trugen die Beamten im sechsten Rang; die im fünften dagegen rote. Fujiwara war also in den fünften Rang befördert worden und hatte somit Zutritt zum Kaiser. Ihm will Schreiber einen Besuch machen, um auch seine Fürsprache zu erlangen.

[4] Im japanischen Text steht hier die chinesische Amtsbezeichnung *shōsho uchūjō*; das Antwortschreiben setzt dafür das gewöhnlichere Uchūben; es ist ein Beamter im Dajokwan.

[5] Man beachte den Unterschied zwischen dem häufig vorkommenden 位 *i* = Rang und 品 *hon* = Rangklasse; vgl. dazu Kokushidaijiten S. 131: *ikai*.

LXVIII.

御加級之事承訖、有事之次者、可奏達侍、兼又藤吏部之朱衣事、尤可相訪也、可從高駕侍、右中辨四品事一定云々、只今從大內有召、仍不能委曲、不具謹言、

左少辨藤原

Was Sie über Ihre Beförderung schreiben, habe ich ergebenst zur Kenntnis genommen, und wenn ich Gelegenheit dazu habe, werde ich die Sache *vor das himmlische Gehör* bringen. — Den Ribu Fujiwara müssen wir allerdings besuchen, *um ihm* zu seinem roten Gewand *zu gratulieren*. Ich werde mir erlauben, Ihrer hohen Sänfte zu folgen. — Mit der vierten Rangklasse des Uchūben soll es seine Richtigkeit haben.

Soeben kommt eine Botschaft vom Hofe, so daß ich Ihnen jetzt keine weiteren Einzelheiten geben kann. In Kürze.

Hochachtend

Fujiwara, Untersekretär zur Linken im Dajōkwan.

LXIX.

今日直物必定歟、隨狀可獻申文、殿上侍臣不進申文云々、但於舊吏非無先例、舊國公文任中勘畢之上、勘八箇年稅帳、論之吏途、何可不謂殊功、若有事次、令奏達給、事々不一二、某謹言、

散　位

Ist es bestimmt, daß heute Beamtennachlese[1] abgehalten wird?

Nach Ihrem Briefe soll ich ein Immediatgesuch an den Thron richten. — Obgleich dies, wie es heißt, von den Dienern und Vasallen des Palastes nicht getan zu werden (?) pflegt, so fehlt es doch auch für frühere Zeiten bei den Beamten nicht an Präzedenzfällen.

Solange ich in meiner früheren Provinz [Sanuki] das Amt des Gouverneurs innehatte, habe ich alle öffentlichen Urkunden nachgeprüft und dazu noch die Steuerbücher der letzten acht Jahre. — Dies läßt auf meine gesamte Beamtentätigkeit schließen. Warum soll es dann nicht als besonderes Verdienst erwähnt werden? — Sollten Sie Gelegenheit haben, so bitte ich Sie, *die Sache dem Thron* zu berichten.

Verzeihen Sie die Flüchtigkeit[2] in meinem Briefe!

In Hochachtung

Minamoto, früherer Gouverneur von Sanuki,

z. Z. a. D.

[1] = *naoshumono* 直物 findet gewöhnlich zwei bis drei Monate nach dem Ernennungsfeste 除目 *jimoku* statt und hat den Zweck, etwa begangene Irrtümer und Fehlgriffe bei der Ernennung wieder gutzumachen. Vgl. Brief CLXX und Kokushidaijiten S. 1926.

[2] Wörtlich ist gesagt: »in den Dingen ist nicht (die Reihenfolge) eins, zwei ... (eingehalten)», d. h. der Brief ist ohne strenge Disposition, ohne Sorgfalt abgefaßt.

LXX.

御申文事

右最先御申文、可被注予細、於後々雖疎簡何事之有哉、抑典復之聞、普及洛陽、不論年限、可有抽賞歟、紀今守、伴彦眞、或兼數國、是被優循良吏也、公卿有闕可被抽任之由、已在於格條、況於望刺史、定洛鴻慈歟、某謹言、

右中辨源

Ihr Gesuch betreffend:

Ihr letztens erwähntes Gesuch muß alle Einzelheiten darlegen, *wobei* es nichts ausmacht, ob es in bezug auf Reihenfolge *und Anordnung* etwas flüchtig abgefaßt ist.

Nun, das Gerücht von der Wiederherstellung *geordneter Verhältnisse in Ihrer Provinz* hat sich über die ganze Hauptstadt verbreitet. Ohne weitere Rücksicht auf Ihre Dienstjahre wird man Sie aus der Menge herausheben und in ganz besonderem Maße belohnen. Ki no Imamori und Ban no Hikomasa verwalten *z. B., wie Sie wissen,* mehrere Provinzen zugleich: man sieht daraus, daß gute Beamte von oben gnädig behandelt werden. — Wenn es an hohen Würdenträgern fehlt, sollen, wie ja schon in den Artikeln der Kaku[1]-Bücher bestimmt ist, die besten *unter den Beamten* herangezogen und ernannt werden. Um so mehr wird sich dann natürlich derjenige in der großen kaiserlichen Gunst baden, der *berechtigte* Aussichten hat, Gouverneur zu werden.

Hochachtend

Minamoto. Uchūben.

[1] = Sandai-kyaku-shiki 三代格式, die drei großen Gesetzessammlungen aus den Jahren 811, 868 und 907. Vgl. Papinot s. Ritsuryō-kyaku-shiki.

LXXIII.

一日於小六條有和歌會、題云、花如雪、鶯出谷、序代右衛門佐書之、曉更講之、終夜聯句朗詠、且爲守庚申也、基手但馬、黑河紙絶句一兩首有之、作者卷而懷之、藏人辨有秀句、可謂席上之珍也、件和語在一品宮女房許云々、可經高覽歟、

Neulich fand in Korokujō[1] ein Kränzchen statt zur Abfassung japanischer Gedichte. Die Themen für die Gedichte lauteten: »Blüten *so weiß* wie Schnee« und »die Nachtigall kommt aus dem Tal«. — Den einleitenden Essai[2] dazu hat der U-ei-mon no suke [der Assistent der Torgarde zur Rechten] geschrieben, und in der Stunde der Morgendämmerung hat er ihn vorgetragen. — Die ganze Nacht hindurch haben wir Kettengedichte improvisiert und gesungen, womit nebenbei noch der Zweck verbunden war, die Kōshin-Wache[3] zu halten. — Der Meister im Gospiel, Tajima, hat ein paar chinesische Stanzen auf Kurokawa (?)-Papier geschrieben, das er dann später zusammenrollte und in den Busen steckte. — Als das Glänzendste in der Versammlung muß man aber ein hervorragendes Gedicht bezeichnen, das den Kurōdo no ben zum Verfasser hat. Dieses japanische Gedicht ist

jetzt, wie man mir sagt, in den Händen einer gewissen Hofdame bei einem Prinzen der ersten Rangklasse. Sie sollten geruhen, es einmal in Augenschein zu nehmen ....

[1] Eine Straße in Kyoto.

[2] 序代 *jodai* etwa = *hashigaki* = Liedervorrede; vgl. Florenz, Lit.-Gesch. S. 156—160.

[3] Vgl. Brief VI, Anm. 4.

LXXIV.

庚申之夜和歌之會、不候其莚席、生前之大恨也、序代昨日尋得侍、可謂隨手之文、又御歌六義相備、寸心難抑、或二千石之歌、雖有三十一字、五七五七々、其句雜亂、古時之體歟、百谷之水朝宗于海、以其下流也、而近代各稱其雄飛之詞、已無其雌伏之體、所思各異、優劣任心、僭上之旨未得其心、但和歌園碁稱雄之者、古今希有乎、偏定腰折之由、必有腹立之輩歟、莫及他見他聞、

An der Dichtversammlung am Kōshin-Abend nicht teilgenommen zu haben, das ist für mich der größte Schmerz in meinem ganzen Leben. — Den einleitenden Essai ist mir gestern gelungen, ausfindig zu machen; er kann nur als meisterhafter Aufsatz bezeichnet werden. Aber auch Ihr Gedicht wird allen sechs Regeln der Dichtkunst gerecht, und es fällt mir schwer, meine Gefühle zu unterdrücken. Dagegen ist das Gedicht eines gewissen Provinzgouverneurs, der 2000 Koku Reis bezieht[1], obgleich es 31 Silben — in der Folge 5, 7, 5, 7, 7[2] — hat, doch von seltsam verwirrtem Bau. Ist es eine Gedichtform der alten Zeit? »Wenn die Wässer aus 100 Tälern sich ins Meer ergießen, so geschieht es im Unterlauf[3]«. — Allein heutzutage ist es Mode, daß jeder Worte von männlich strotzender, *doch ungezügelter* Kraft vernehmen läßt, aber die bescheidenen *und regelmäßigen* Gedichtformen *der wirklich Fähigen* — die findet man nicht mehr. *Jedoch darüber* denkt ein jeder anders, und Lob und Tadel überläßt man *am besten* dem Gefühl. Mir fehlt jedenfalls der Sinn für den Stolz und die Anmaßung *so mancher Dichterlinge*. — Nun, Leute, die im Dichten und Gospielen als Meister (?) gelten können, waren von jeher selten. Wenn man aber ernstlich schlechte Gedichte[4] als solche hinstellt, so gibt es sicher manchen, der sich darüber ärgert. Also lassen Sie niemand den Brief sehen und nichts davon hören! ....

[1] Vorsichtshalber wird der schlechte Dichter nicht beim Namen genannt, aber doch so charakterisiert, daß der Empfänger weiß, wer gemeint ist.

[2] Ein Fünfzeiler mit 31 Silben, das sogen. Tanka = Kurzgedicht, die gewöhnlichste Gedichtform der älteren japanischen Literatur; vgl. Florenz, Lit.-Gesch. S. 15—16.

[3] Zitat aus Shiking. Sinn: Jedes Ding muß seine richtige Ordnung haben, auch ein Gedicht.

[4] Koshi-ore ist Abkürzung für *koshi-ore-uta*, ein Gedicht, bei dem Ober- und Unterstollen nicht zusammenpassen, ein schlechtes Gedicht.

LXXV.

近曾罷向小野邊、有荒蕪之蓬屋、控駕孰視庭前紅梅開數、獨立開柴戸至其所、青苔鋪砌、小松當窓、蕭索之氣頗動中心、詳問其主、前朝之名物也、芳談之間、日景漸暮、所陳舊事足斷腸矣、他日相伴藤亞將可赴侍、暫絶洛下之奔營、令同道給如何、

Als ich neulich in der Gegend von Ono war und an einem romantisch verwilderten Häuschen vorüberkam, da ließ ich die Sänfte halten, um den Garten vor dem Hause genauer zu betrachten. Rötlich blühende Pflaumenbäume standen da und spannten über den Garten *ein Blütenzelt*. — Ich stieg aus der Sänfte, öffnete die Reisigtür und trat ganz allein in den Garten. Mit grünem Moos waren die Steinfundamente des Hauses überzogen, und eine kleine Kiefer reckte ihre Äste bis zum Fenster. Traurig stimmende Gedanken vom Verfallen ergriffen mein Herz. — Ich erkundigte mich nun genauer nach dem Hausherrn. Es war eine Berühmtheit des früheren Hofes. — Während wir interessante Gespräche führten, neigte sich schließlich der Tag zu Ende. Die alten Dinge, von denen wir sprachen, waren so recht geeignet, um uns die Därme zu zerschneiden [d. h. um uns traurig zu stimmen]. Nächster Tage will ich mit dem Ashō Fujiwara wieder dahinaus gehen. Wollen Sie nicht für einige Zeit das Hasten und Treiben der Hauptstadt unterbrechen und uns dorthin begleiten? Wie wär's?

LXXVI.

謹請處分

右小野之遊、已無其召、遺恨尤深、僕非詩非歌、被戯之旨不可恨申、鬱々之處今賜此仰、聊慰思緒、彼

人名高於筑波山之嶺、欲聞其舊語侍、御座之時、抛萬事可鳴鞭也、

In Ehrerbietung habe ich Ihre Gedanken vernommen.

Zu einem Ausflug nach Ono bin ich bisher noch nie eingeladen worden, worüber der Gram mir tief im Herzen saß. Da ich aber weder *Talent zu* chinesischen Gedichten noch zu japanischen habe, kann ich mich nicht grollend darüber beklagen, wenn ich von den Leuten gemieden wurde. — In dieser melancholischen Stimmung wird mir Ihr Brief zuteil; er tröstet ein wenig meine Gedanken.

Der Ruhm des von Ihnen erwähnten Mannes ist noch höher als der Gipfel des Berges Tsukuba[1], und gerne möchte ich seine Reden über die alte Zeit hören. Wenn Sie dorthin gehen, will ich einmal alle Geschäfte von mir werfen und die Peitsche knallen lassen, *um mein Roß anzutreiben.*

[1] Tsukubasan ist ein Berg in der Provinz Hitachi, dessen Höhe 2220 Shaku beträgt.

LXXXI.

慶賀之後、擇吉日可出仕侍、就中慮外產穢之間、暫以蟄居、且以此由令披露給、尤所望也如此之旨、自有風聞歟、

Nachdem die Neujahrsfeierlichkeiten zu Ende gekommen sind, müßte ich eigentlich einen glücklichen Tag auswählen, um wieder ins Amt zu gehen. — Für einige Zeit aber bin ich *aus verschiedenen Gründen* ans Haus gefesselt, besonders da meine Wohnung wider Erwarten durch eine Geburt verunreinigt[1] ist. — Ich bitte Sie, dafür zu sorgen, daß diese Sache bekannt wird; es wäre mir sehr erwünscht, obwohl ja so etwas sich schon ganz von selbst herumspricht.

[1] Vgl. Brief XX, Anm. 1

LXXXII.

右御產平安之由承、悦侍、桑弧蓬矢有其驗乎、身體髮膚稟于芳下給歟、潘岳玉山不可及歟、七夜參入、懷紙可罷歸也、

Vernehme den Inhalt Ihrer Rede:

Mit Freuden habe ich gehört, daß *in Ihrem Hause* die Geburt *eines Knaben* einen glücklichen Verlauf genommen hat. Der Bogen aus Maulbeerholz und die Pfeile aus Artemisia werden wohl nicht verfehlen, ihre Wirkung zu tun[1]. — Körper und Gestalt, Haare und Haut[2], alles empfängt der Knabe von Ihnen! Möge er *ein Wunderknabe* werden wie P'an-yoh[3], möge er *an Schönheit und Tugend* gleichkommen dem Yü-shan[4]!

In der siebenten Nacht werde ich *zu Ihnen* kommen und werde *bei dieser Gelegenheit* auch den Gedichtzettel[5] zurückbringen.

[1] Nach dem chinesischen Ritualwerk Liki 禮記 wurden bei der Geburt eines Knaben mit einem Bogen aus Maulbeerholz sechs Pfeile, die aus den Stengeln der Artemisia 蓬 gefertigt waren, nach den vier Himmelsrichtungen abgeschossen, wodurch diese gleichsam unterworfen werden, damit später dem werdenden Manne die ganze Welt offen stehe.

[2] Ein Zitat aus dem chinesischen klassischen Werke über die Pflichten der Kinder (孝經).

[3] 潘岳 Hangaku, chin. P'an-yoh, war ein hoher chinesischer Beamter der Ts'in 晉 -Zeit, der in seiner Jugend ein Wunderkind gewesen war; vgl. Koji-seigo S. 1028, 1.

[4] 玉山 Gyokuzan, chin. Yü-shan, wörtlich = Juwelenberg, bezeichnet einen Menschen von solcher Schönheit des Körpers und Reinheit des Charakters wie der Chinese 叔則, der in der Ts'in 晉 -Zeit lebte und von den Zeitgenossen diesen Beinamen erhalten hatte.

[5] 懷紙 ist hier nicht *futokoro-gami* (Busenpapier, Papiertaschentuch) zu lesen, sondern *kwaishi*; es bezeichnet einen Streifen aus gutem, dickem Papier, auf den ein Gedicht aufgeschrieben wird, und dann auch das Gedicht selbst.

LXXXIII.

獻上　干柿

右雖非烏脾之味、已異犬鼻之類、幸被領納、所羨可足、

Überreiche ehrerbietigst getrocknete Kakifrüchte [=Dattelpflaumen].

Wenn sie auch nicht so schmackhaft sind wie die Milz (?) der Krähe, so sind sie doch besser als so etwas wie eine Hundeschnauze. — Würde mir das Glück zuteil, daß Sie diese Früchte annehmen wollten, so erfüllte sich, was ich mir wünsche.

LXXXIV.

所給枝柿、甘於蜜房、人九之姓知有所以乎、況櫻鯛柳鯖可具春遊、三種之物千金還輕、

Die am Stab[1] aufgereihten Kakifrüchte, die Sie mir geschenkt haben, sind süßer als Honigscheiben. Jetzt verstehe ich wohl, warum des Dichters Hitomaro[2] Familienname das Wort »Kaki« enthält.

Kirschblüten-Meerbrassen und Weiden-Makrelen[3] will ich mir noch dazu verschaffen: — leicht wiegen 1000 Goldstücke, wenn ich sie vergleiche mit diesen drei Dingen!

[1] Zum Trocknen werden die Kakifrüchte meist auf dünne Bambusstäbe aufgereiht und dann auch in diesem Zustande aufbewahrt.

[2] 人丸 steht hier wohl für 人麿 = Hitomaro, den berühmten Dichter, der mit dem Familiennamen 柿本 Kaki-no-moto hieß, was wörtlich »am Fuße des Kakibaumes« bedeutet. Der ersten Hälfte des Familiennamens gilt die gesuchte Anspielung: weil die Natur ihm »der Lieder süßen Mund« geschenkt hatte, trägt er den Namen der »süßen« Frucht.

[3] Sakuradai »Kirschblüten-Meerbrasse« ist eine Art Akatai = rote Meerbrasse, die zur Zeit der Kirschblüten am besten schmecken soll. Auch gewisse Makrelen 鯖 = *saba* sollen im Frühjahr, wenn die Weiden sich mit neuen Blättern schmücken, von besonderem Wohlgeschmack sein.

LXXXV.

謹言、鬱念之處、幸投芳札、數日積思一時解散、抑藤井今武爲訪近親、參下貴境、經廻之間可賜一顧、花洛案内、件男自執申歟、仍不盡委趣、乞垂照鑒、

美濃守殿

In meiner Melancholie bekomme ich zu meinem Glück Ihr duftendes Schreiben[1], und mit einem Male werden die trüben Gedanken verscheucht, die sich in den letzten Tagen angesammelt hatten.

Nun, Fujii Imatake macht, um nahe Freunde und Verwandte zu besuchen, eine Reise in Ihr Gebiet[2]. Wollen Sie die Güte haben, freundlichst auf ihn Rücksicht zu nehmen, während er sich dort aufhält. Meine Einladung nach der Blumenstadt [= Hauptstadt] wird dieser Mann Ihnen persönlich überbringen. Deshalb brauche ich mich nicht weiter in Einzelheiten zu ergehen und bitte Sie *nochmals*, Ihren erleuchteten Rat auf jenen Mann herabträufeln zu lassen.

An den Herrn Gouverneur von Mino.

[1] Einer der zahlreichen Höflichkeitsausdrücke für »Brief«.

[2] Der Brief ist gerichtet an den Gouverneur von Mino, einer Provinz, die einige Tagereisen nordöstlich von Kyoto liegt; er wird dem Fujii Imatake als Empfehlungsschreiben mitgegeben.

LXXXVI.

請恩簡

右下向之後、山重江複、朦霧難開、適逢芳緘、喜中之喜也、抑藤井今武尋桑梓之地所來也、難背嚴命、聊訪旅宿、又賜一疋馬、尤足騎用、於故鄉可施眉目之由申侍、水干之粗分與葛布、京上之日可資小粮也、正月御慶依此男說承之、予細之旨可在彼人上道也、

美濃守

Ihr gnädiges Schreiben habe ich empfangen.

Seitdem ich in der Provinz weile, seitdem Flüsse und Berge und Berge und Flüsse *mich von der Hauptstadt trennen*, ist es schwer, die trüben Nebel meiner Melancholie zu zerteilen. — Da sendet der Zufall Ihr duftendes Schreiben. Welch eine Freude inmitten der Freuden[1]!

Nun also, Fujii Imatake ist zum Besuch seiner Heimat hier angekommen. Da ist es mir nicht möglich, Ihrem gestrengen Befehl entgegen zu handeln [= Ihren Wunsch nicht zu erfüllen], und so habe ich ihm bei seinen Gastfreunden einen kleinen Besuch abgestattet.

Auch ein Pferd haben Sie (?) ihm geschenkt! — Ein Tier, vorzüglich geeignet zum Reiten! Da muß man sagen: damit kann er sich zu Hause sehen lassen! — Als Material für ein Suikan-Gewand[2] habe ich ihm ein Stück Grasleinen abgetreten, und an dem Tage, an dem er nach der Hauptstadt abreist, will ich ihm eine kleine Wegzehrung mitgeben.

Auch von Ihrer Neujahrsgratulation habe ich durch dieses Mannes Rede Kenntnis genommen. — Weitere Einzelheiten werde ich ihm mit auf den Rückweg geben.

Gouverneur von Mino.

[1] Diese häufige Redensart ist hier natürlich wenig am Platze, nachdem der Schreiber soeben über trübe Stimmung geklagt hat.

[2] 水干 *suikan* war ein wie der heutige Kimono unter »*hakama*« getragenes Obergewand für den Alltagsgebrauch — kein Amtskleid. Es muß um die Mitte des 11. Jahrhunderts Mode geworden sein, denn es wird erstmalig erwähnt an der vorliegenden Stelle der Unshu-Briefe und in Shinsarugakki (vgl. Unshū-Shōsoku I. Teil S. 25). Ursprünglich wurde es aus einer Art Grasleinen hergestellt, einem Gewebe aus 葛 *kuzu* = Pueraria Thunbergiana, später verwendete man dazu Seide oder Brokat. Abbildungen s. in Kokushidaijiten S. 1467 und Bilderatlas Taf. XII. (Falsch ist die Abbildung in Brinkley s. *suikan*.)

LXXXVII.

今朝爲行解除罷向東河、白川之花族雪、錦陌之柳垂煙、三月上巳之宴、始于周公、曲水之遊、後代之人尤可欽仰也、鳳鵬鸞鸚、大小雖異、逍遥惟同、何如不泛羽觴、猶宜事禊除也、如此之時、不申事由、遺恨無極、

沽洗第一日

Um mich einer Reinigungs*zeremonie* zu unterwerfen, begab ich mich heut morgen an den Fluß im Osten. Wie Schneemassen sah ich da die Blüten von Shirakawa *vor mir liegen*: sah, wie gleich schweren Rauchschwaden der Blütenstaub von den Weiden zu Kinhaku (?) sich zu Boden senkte.

Die Gastmähler am 3. Tag des 3. Monats[1] *sind eine alte Sitte, die* ihren Anfang genommen schon zur Zeit des Chow Kung[2]. Vor allem das Kyokusui-Vergnügen[1] müssen wir Nachgeborenen immer wieder mit Freuden begrüßen. — Herrliche Göttervögel und kleine unscheinbare Vögelchen — an Größe zwar sind sie verschieden, aber in *der Lust am* Herumstreifen [= in der Freude am Lebensgenuß] sind sie sich gleich[3]. Warum also soll ich kleines Vögelchen nicht auch meinen vogelgestaltigen Weinbecher auf den Wellen tanzen lassen? Zugleich würde ja dadurch die Reinigung nur noch wirksamer[4]. Wenn ich bei einer solchen Gelegenheit Sie nicht einladen würde, dann wäre mein Gram grenzenlos.

1. März.

[1] Zu 上巳 *jōmi* Fest am 3. Tag des 3. Monats vgl. Brief VIII. Anm. 3. — An demselben Tage fand auch 曲水宴 *kyokusui no en* statt, das »Gastmahl des sich kräuselnden Wassers«, eine Art Frühlingspicknick, wobei Sakeschälchen in Vogelgestalt auf ein fließendes Wässerchen gesetzt wurden und von demjenigen geleert werden durften, der während ihres Dahinschwimmens über ein gegebenes Thema ein chinesisches Gedicht improvisiert hatte; ein Gastmahl machte den Beschluß der Feier. Der weiter unten (vgl. Anm. 2) erwähnte Chow Kung wird als Erfinder dieses seltsamen ästhetischen Sportes genannt, den der Kaiser Kenso im Jahre 486 in Japan eingeführt haben soll.

[2] Unter dem Titel »Chow Kung« 周公 = »Herzog von Chow« ist der große chinesische Neuerer Tan 旦 bekannt, der ein jüngerer Bruder des ersten Chow-Kaisers Wu-Wang war und im Jahre 1105 v. Chr. gestorben sein soll. Die Legende stellt ihn neben die größten Herrscher Yao und Shun; vor allem soll er die Moral des Volkes gehoben haben. Vgl. Mayers Nr. 67.

[3] Das Fest wurde nicht nur am Hofe von den »Göttervögeln« gefeiert, sondern auch die Adligen, die »kleinen Vögel«, leisteten sich das Vergnügen, den Sakebecher »schwimmen« zu lassen.

Der 3. Tag des 3. Monats ist ursprünglich ein Tag kultischer Reinigung. Der Schreiber hat bereits am 1. III. eine Reinigungszeremonie vorgenommen und lädt nun durch den Brief seine Freunde zu einem »*kyokusui no en*« ein, das für ihn Vergnügen und Reinigung zugleich bedeuten soll. — Als Ort der Veranstaltung schwebt ihm dabei das am Briefanfang erwähnte blütenstrotzende Shirakana vor.

LXXXVIII.

曲水宴、唐國則周公旦爲濫觴、本朝亦顯宗帝作權輿、其後連々不絶、傳爲勝躅、下官雖不才慕其前風、侍燕席之末、可獻一絶也、荒蕪詞謂時人如何、

Die poetischen Trinkgelage am fließenden Wasser wurden in China — und zwar durch Chow Kung Tan — inauguriert. An unserem Hofe wiederum hat der Kaiser Kensō sie eingeführt. Seit jener Zeit hat man sie ununterbrochen überliefert, und noch heute sind sie im Schwange.

Obwohl ich niederer Beamter kein Talent *zum Dichten* habe, so ist es doch mein Wunsch, der alten Sitte treu zu bleiben. Mit dem untersten Platze will ich vorliebnehmen bei dem Festgelage, und ein Gedicht möchte ich darbringen. Doch meine ungeschliffenen, wirren Worte — wie werden die Leute sie aufnehmen?

XCI.

明日三月盡也、古今詩人才子、每當是日莫不相惜、請於慈恩寺可詠紫藤之句、早幡花轂可令會合也、句議如何、予細可注給也、南殿之義侍申雖不知、爲散不審所執啓也、天曆御記缺卷已多、隨申請可借給、爲書寫也、先日所召延喜例、御覽畢歟、古事記、官曹事類、本朝月令等候哉、如此之書以秘藏爲宗、然而親昵之間互不可有隔心歟、欲一見侍、可付廻李者尤所羨也、筆跡狼藉、莫處非禮、

三月廿九日

Morgen ist der letzte Tag des dritten Monats — *der Abschied des Frühlings*. Dieser Tag hat noch immer, so oft er kam, Dichter und Talente in alter und neuer Zeit traurig gestimmt. So hoffe ich, daß wir, *um unseren Kummer zu verscheuchen*, morgen im Ji-on-Tempel Verse (?) auf *die Schönheit*

der violetten Glyzinien (?) dichten[1] werden. Ganz bestimmt müssen Sie Ihren Blumenwagen rüsten und zur Versammlung kommen. — Bitte, teilen Sie mir auch ausführlich Ihre Meinung darüber mit, ob vielleicht eine Kritik der Gedichte (?) *anzuschließen wäre.*

Obgleich der Jichū [= ein kaiserlicher Berater] die Sache von dem Südpalast noch nicht weiß, ergreife ich doch den Pinsel und schreibe Ihnen darüber, um keinen Verdacht aufkommen zu lassen[2]. — Von dem Werk »Tenryaku-goki«[3] fehlt eine ganze Anzahl von Bänden: vielleicht sind Sie geneigt, meiner Bitte zu willfahren und mir *diese Bände* zu leihen, damit ich sie abschreiben kann. — Haben Sie übrigens die neulich verlangten »Engi no rei«[3] bereits durchgesehen? Besitzen Sie »Kojiki«, »Kwansō-jirui«[3] und »Honchōgetsurei«[3]?

Es ist wichtig, solche Bücher als teure Schätze sorgfältig zu verwahren. Aber bei intimen Freunden soll keine Kluft die Herzen trennen! *Und da* ich *die obigen Bücher* gern einmal durchsehen möchte, würden Sie mir einen sehnlichen Wunsch erfüllen, wenn Sie sie meinem Boten mitgeben wollten.

Was ich hier geschrieben habe, ist sehr liederlich; ich bitte Sie, das nicht als Unhöflichkeit zu betrachten.

29. März.

[1] 紫藤 ist hier wörtlich mit »violette Glyzinien« übersetzt, die gewöhnlich Anfang Mai blühen, was ungefähr dem Ende des dritten Monats alten Stils entsprechen würde. Sachlich wäre also die Übersetzung möglich, und man könnte die etwas ungewöhnliche Bedeutung »Gedicht« für 句 mit in Kauf nehmen — hat man sie doch auch in 聯句 renku »Rundgedicht« — wenngleich auch sonst noch gewisse Bedenken bestehen bleiben. — Denkbar ist jedoch, daß 紫 abgekürzt für Murasaki Shikibu steht, die berühmte Dichterin, die mit dem Familiennamen Fuji-wara hieß, der dann — auch wieder elegant verkürzt — in dem Zeichen 藤 = Fuji erschiene. Nach dieser Interpretation wäre dann der Sinn der Partie etwa: Wir wollen Abschnitte aus Genjimonogatari, dem Werke der Murasaki Shikibu, vorlesen und eventuell eine kritische Diskussion daran schließen.

[2] Der Zusammenhang ist hier nicht klar. Vielleicht sind durch ein Versehen des Schreibers einige Bücher im Palast abhanden gekommen, die er nun ersetzen will.

[3] Diese Büchertitel kann ich in Ermangelung genügender bibliographischer Hilfsmittel nicht einwandfrei feststellen.

XCII.

右明日可參會慈恩寺之由、悦承候畢、早可鳴鞭於駿馬侍、但詩歌之遊雖無其望、依難背高命、悉以不申故障侍、天曆御記獻之、於延喜例者、一見之後可返上侍、兼又所借召秘書等、或人借取畢、遣召之迫

可進覽也、親昵之間、相互雖不隔秘書、但依人異事歟、雖然御邊之事、爭可存疎略乎、早可召進侍、不具、

Mit Freuden habe ich vernommen, daß ich morgen nach dem Ji-on-Tempel kommen soll, und ich will bestimmt *auf dem Rücken* meines schnellen Rosses die Peitsche klatschen lassen. Denn wenn ich auch nicht hoffen darf, die Gesellschaft durch chinesische oder japanische Gedichte zu ergötzen, so kann ich doch schlechterdings keine Ausrede gebrauchen *und fernbleiben*, da es schwer fällt, sich Ihrem hohen Befehl zu widersetzen.

»Tenryaku-goki« übersende ich Ihnen ergebenst. »Engi no rei« werde ich zurückerstatten, sobald ich es durchgelesen habe. Dann: die anderen Bücher, die Sie borgen möchten, hat schon jemand leihweise mit fortgenommen: ich werde sie abholen lassen und Ihnen dann zur Einsicht überschicken. — Wenn auch bei intimen Freunden wertvolle Bücher nicht Anlaß geben zu einer Entfremdung — könnte das nicht, je nach dem Entleiher, auch anders sein? Jedoch, wie kann es in Ihrer verehrten Nähe irgendeine Nachlässigkeit geben[1]? Schnell werde ich die Bücher abholen lassen und Ihnen übersenden. Flüchtig.

[1] D. h. bei Ihnen bin ich sicher, daß die Bücher gut behandelt werden und daß ich sie auch wiederbekomme.

XCIII.

白地罷出之間、忝杜花軒、不謁青眼、遺恨多端、悤々之間屢不參拜、自然之所致也、但明日見物被黙何處乎、馬出之邊有一蝸舍、若無他所可被光臨也、橘少々令具給耳、文士一兩可相招侍、爲聯句也、旨酒嘉肴、前丹州可送之由有消息、

Während ich ahnungslos ausgegangen war, hatten Sie die Gnade, Ihren Wagen zu mir zu lenken. So war es mir nicht vergönnt, Ihr freundliches Antlitz zu sehen, und ich bedaure das im höchsten Grade. — Da ich jetzt immer sehr beschäftigt war, habe ich Sie nicht häufig [— nie] besuchen können — es ist dies so ganz von selbst gekommen, *ohne daß ich irgend welche böse Absicht gehabt hätte.*

Nun, wo gedenken Sie sich morgen das Pferderennen anzusehen? — Dort, wo die Pferde starten, habe ich ein Häuschen — so klein wie ein Schneckenhaus. Wenn Sie keinen anderen Platz haben, bitte ich Sie, mich dort mit Ihrem Besuch zu beehren. Bringen Sie, bitte, weiter nichts mit als

ein paar Biwafrüchte. — Ich werde noch ein oder zwei Literaten dazu einladen, damit wir Rundgedichte [Renku] machen können. — Wohlschmeckenden Reiswein und gute Zuspeise, das wird — wie er mir mitteilt — der frühere Gouverneur von Tamba mitbringen.

XCIV.

見物之事、素所不好也、然而古今賢人不弁此事、雖我獨醒、頽愚之質難揚賢名歟、盧橘之珍、芳桂之酒、可隨身侍、聯句之事其才不足、若被許切韻、可交座右也、

Eigentlich mache ich mir ja nicht viel aus Pferderemmen, jedoch die Weisen alter und neuer Zeit haben solche nicht verachtet, und wenn ich allein auch wach bin *und die Wertlosigkeit solcher Vergnügungen erkenne*, so würde es mir doch schwer fallen, mir den Namen eines Weisen zu verschaffen, wollte ich allzu starrköpfig *meine Meinung vertreten*.

Delikate Biwafrüchte und würzigen Reiswein werde ich mitbringen. — Zu Rundgedichten — dazu reicht mein Talent nicht aus. Wenn man mir aber erlauben würde, ein Reimgedicht[1] vorzutragen, dann will ich mich gern an Ihre Seite setzen. . . . .

[1] 切韻 ist ein Terminus aus der Lexikographie, der hier für »Reimgedicht« zu stehen scheint.

XCV.

請處分

右一昨日季御讀經初也、仍午時許參入、堂童子不足、請僧又有辭狀、然而及晩頭無事始畢、彼日不被參之由、人々爲怪耳、昔養生之方、前哲之徵言也、但今樣之事、違李老之道歟、結願之時、正衣冠可被參也、

五月日

Das Urteil *der Leute*:

Vorgestern hat die feierliche Vorlesung des Daihannyakyō[1] durch die hundert Priester begonnen. Ich ging also um die Stunde des Pferdes *nach dem Südpalast, aber* es waren nicht genug Tempelknaben da, und auch einige von den beauftragten Priestern hatten sich entschuldigt. Erst als es Abend

wurde, hat man schließlich noch glücklich begonnen. — *Übrigens* haben es die Leute für verdächtig erklärt, daß Sie an diesem Tage nicht gekommen sind. Daß durch religiöse Übungen die Gesundheit erhalten wird, darüber gibt es seit alter Zeit klare Zeugnisse früherer Philosophen. Allein, die Dinge von heute sind anders als der Weg des Ri-rō [= Laotze?]. — Am letzten Gebetstage müssen Sie Gewand und Kammuri richtig wählen und sich zur Versammlung begeben. Unvollständig.

5. Monat.

[1] 季御讀經 »*Ki no go dokyō*« oder »*ki no mi dokyō*« ist eine viertägige, je einmal im Frühling und Herbst stattfindende buddhistische Hoffeier, bei der 100 Priester im Südpalast (= Nanden 南殿), dem Gebäude für die Zeremonien, Stellen aus dem 600bändigen Daihannyakyō, dem Mahāprajñāpāramitā-Sūtra, im Chor vorlesen und dann mit »*hikicha*« (= gemahlenem Tee) bewirtet werden. — Auffallend ist, daß der vorliegende Brief das Datum des 5. Monats trägt. Demnach scheint man damals jene Vorlesung im zweiten Monat einer jeden Jahreszeit abgehalten zu haben, wie es vordem auch in der Jōkwan-Periode (859—77) der Fall gewesen war.

IC.

所召古今和歌集、或花客借取、未被返送、諸家集隨
候奉借、御覽之後、憚可返給也、先日所申請樂府、
付廻李可給者尤所望也、秦中吟、琵琶引、書寫之後
可返獻也、扶桑集同可一見侍、可令預給使者也、

Das Werk »Kokin-wakashū«[1], das Sie verlangt haben, hat ein lieber Freund entliehen und noch nicht zurückgegeben. *Aber* »Shokashū« [= Sammlung verschiedener Dichter] habe ich da und leihe es Ihnen gern. Ich bitte, nach beendeter Lektüre es bestimmt zurückschicken zu wollen. — Sehr erwünscht wäre es mir, wenn Sie die Sammlung von »Gafu«-Gedichten[2], worum ich neulich bat, meinem Boten mitgeben könnten. — Jinchūgin[3] und die Noten für die Biwa-Laute werde ich zurückgeben, wenn ich sie abgeschrieben habe. Auch in »Fusōshū«[4] muß ich einen Blick werfen, und ich bitte Sie, es gütigst dem Boten übergeben zu wollen.

[1] Kokin-wakashu ist die berühmte »Sammlung japanischer Gedichte aus alter und neuer Zeit«, die erste offizielle japanische Anthologie, die 905 fertiggestellt wurde und 1100 Gedichte enthält; vgl. Florenz, Lit.-Gesch. S. 137.

[2] 樂府 *gafu* bezeichnet eine altertümliche Form chinesischer lyrischer Gedichte mit elegischem Grundton, die unter dem Han-Kaiser Wu-ti (140—86 v. Chr.) zuerst aufkam.

[3] Eine Abteilung in der 71bändigen Gedichtsammlung des berühmten chinesischen Dichters der T'ang-Zeit 白居易 Peh-Küh-Yih, den die Japaner meist 白樂天 Hakurakuten (= chin. Peh-Yo-Tien) nennen und der 772—846 lebte.

[1] 扶桑集 Fusoshu ist eine sonst wenig bekannte Sammlung japanischer Gedichte von 紀齋名; Fusokoku (= chin. das Land Fu-sang) ist ein alter Name für Japan. Schon in Shan-hai-king und bei Huai-nan-tsze usw. spielt der Name Fu-sang eine Rolle als Bezeichnung eines östlichsten Landes, und spätere chinesische, japanische und selbst europäische Gelehrte (de Guignes, Klaproth) mühten sich vergeblich, den Namen mit Japan, Korea, dem Lande der Ainu, Mexiko usw. zu identifizieren.

C.

諸家集

右給畢、一見之後早可返獻也、赤人、黒主之家集、猶可求給也、樂府、扶桑集、隨命奉借、扶桑集紕繆已多、是書寫之人誤也、無書馬愼歟、秦中吟、琵琶引、令書寫之後、早可返給、竹馬之比所黙、狼藉也、外人之所見、多以有恥者也、

Die Sammlung verschiedener Dichter.

Sie hatten die Güte, mir die obige Sammlung zu schicken, die ich nach einer Durchsicht sehr bald zurückerstatten werde. Ich bitte Sie, nun auch noch nachsehen zu wollen, ob Sie die Sammlung von Akahito[1] und die von Kuronushi[2] besitzen. — »Gafu« und »Fusōshū« leihe ich Ihnen Ihrem Wunsche gemäß. In »Fusōshū« sind durch die Schuld des Abschreibers sehr viele Fehler; wahrscheinlich war er beim Abzählen (?) der Striche recht unachtsam. — Wenn Sie »Jinchūgin« und »Biwa-in« haben abschreiben lassen, bitte ich Sie um baldige Rückgabe. Die Punktation[3] ist ganz verwirrt, da ich sie gemacht habe, als ich noch mit dem Steckenpferd spielte. Wenn Fremde es sähen, müßte ich mich sehr schämen . . .

[1] = 山部赤人 Yamabe no Akahito, einer der Meisterlyriker in der ersten Blüteperiode der japanischen Literatur, der im 8. Jahrhundert lebte; vgl. Florenz, Lit.-Gesch. S. 97—98.

[2] = 大友黒主 Ōtomo no Kuronushi; er gehört zu den sogenannten Rokkasen, den »Sechs Heiligen des Liedes«, die in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts dichteten; vgl. Florenz, Lit.-Gesch. S. 137.

[3] Zur Erleichterung der Lektüre chinesischer Texte werden auch heute noch in Japan den Ideogrammen gewisse diakritische Zeichen hinzugefügt; Genaueres über diese »Punktation« findet sich in Langes Einführung in die japanische Schrift, Berlin 1896, S. 65—68; ferner in Chamberlains Introduction to the Study of Japanese Writing S. 377—78.

CI.

請申五帝本紀周公世家　樂毅傳

右爲移黙、所申請如件

Bitte um die Bücher: Gotei-honki, Shūkō-seika und Gaku-Kiden[1].

Um mir die Punktation abzuschreiben, bitte ich um die obenerwähnten Bücher.

[1] Drei Teile aus dem chinesischen Geschichtswerk Shi-ki von Sze-ma Ts'ien.

IV. Buch.

CV.

可被借給　曲禮　月令　毛詩　莊子

右爲移黙所執申也、更不可出閫外、隱居手自可黙侍、

Ich bitte Sie, mir freundlichst zu leihen: Kyokurai[1], Getsurei[1], Mōshi[2] und den Philosophen Sōshi[3].

Um die Punktation abzuschreiben, möchte ich die obigen Werke entleihen. Nicht sollen sie über meine Schwelle hinausgehen: — in Abgeschlossenheit von der Welt will ich eigenhändig die Lesezeichen in mein Exemplar eintragen.

[1] = chin. Khü-Li und Yüeh-Ling, das erste und das vierte Buch aus dem chinesischen Ritualwerk Li-ki.

[2] Zwei Abteilungen in dem chinesischen kanonischen Buch der Lieder, Shi-king.

[3] Der chinesische Philosoph Chuang-tsze.

CVII.

只今從龍樓有召、微牛放野之間、可爲懈怠之人、御牛令借給者尤所望也、

Soeben ergeht vom Drachenpavillon [= Kronprinzenpalast] aus ein Ruf an mich. Da nun gerade mein unscheinbarer Zugochse auf die Weide gelassen ist, müßte ich ein pflichtvergessener Mensch werden. Wenn Sie mir daher Ihren verehrten Ochsen leihen wollten, so wäre es das, was ich am meisten wünsche.

CVIII[1].

所給之牛、悦以拜領、雖千里之駿足、可無其益、以在爲先、可致鳳闕之夙夜、事々追言上、

Den Ochsen, den Sie die Güte hatten, mir zu senden, habe ich mit Freuden entgegengenommen. — Was nützt selbst ein schnellfüßiges Pferd — und wenn es auch 1000 Meilen liefe, *wenn man's nicht hat, da man's braucht? Der träge Ochse*, den ich habe, ist besser als *das schnelle Pferd*, das ich nicht habe.

Heut nacht habe ich Dienst im Palast, worüber ich Ihnen später Einzelheiten mitteilen werde.

[1] Der Schreiber von Brief CVII hat den gewünschten Ochsen erhalten und bedankt sich im folgenden dafür.

CXI.

可被給精兵一人

右明日可參長谷寺侍、奈良坂之間、有梁上公之恐、雖非猿臂、只少有武備許也、

Bitte, mir freundlichst einen guten Soldaten zu überlassen.

Morgen will ich eine Wallfahrt nach dem Hase-Tempel[1] antreten. Da ist nun beim Übersteigen der Nara-Hügel zu befürchten, daß man von Straßenräubern[2] angefallen wird.

Zwar habe ich ein wenig Übung im Kriegshandwerk — wenn mein Arm auch nicht dem des Affen gleicht[3] [d. h. wenn ich auch kein guter Schütze bin] — aber *ich möchte doch nicht allein reisen*.

[1] Es gab damals drei Tempel des Namens Hase-dera 長谷寺: 1. in der Provinz Ōmi, 2. in Yamato, 3. in Sagami. Hier muß, da der Weg über die Nara-Hügel führt, der Tempel in Yamato gemeint sein, in der alten ungefähr 15 Ri von Kyoto entfernten Stadt Hatsuse 初瀬 (jetzt = Hase), der sich noch heute als eine der schönsten der 33 Walifahrtstätten, die der Göttin Kwannon im mittleren Japan heilig sind, einer großen Berühmtheit erfreut. Vgl. Murray, Handbook of Japan s. Hase.

[2] 梁上公 wörtl. »Herr des Dachsparrens« ist eigentlich ein Dieb, der durch das Dach eindringt; es steht hier unpassend für Straßenräuber.

[3] Vgl. Brief IX Anm. 9.

CXII.

請兵士一人事

右兵士事、謹以奉候畢、可令參勤之由、申含青侍一人畢、定令參勤侍歟、指非精兵、重代名物也、頗可謂一人當千歟、奈良坂素奇怪之所也、尤可有御用意也、以此旨可然之樣、可令披露之狀如件、

Die Bitte um einen Soldaten betreffend.

Die Sache von dem Soldaten habe ich mit gebührendem Respekt vernommen und habe einem jungen Samurai den Befehl erteilt, daß er seine Pflicht tuend mit Ihnen gehe. Zwar ist er kein besonders hervorragender Soldat, aber seine Familie ist seit Generationen berühmt *durch das Kriegshandwerk*, und so gilt von ihm vielleicht das Wort: »Einer wiegt 1000 auf«.

Die Nara-Hügel sind von jeher ein verdächtiger Ort, und es ist recht, für alle Fälle Vorbereitungen zu treffen.

Sagen Sie obiges bitte *Ihrem Herrn*[1] — das ist es, was ich mitzuteilen habe.

[1] Aus Höflichkeit wendet sich der Schreiber an einen fingierten Privatsekretär; tatsächlich ist der Empfänger kein so vornehmer Herr, der sich einen solchen halten könnte.

CXIII.

可被求送廿子、橘、梨子、枝柿、雉、鯉、
レ　三　二
生鮭、鱒
　一
右明後日、聊有可經營事、自有風聞歟、仍件等珍
　下　二　一　上　二　一
味、可被求送之狀如件、
レ　二　一　　レ

Amago-Fische[1], Orangen, Birnen, getrocknete Kaki-Früchte, Fasanen, Karpfen, frischen Lachs und Austern — alles das bitte ich mir gütigst übersenden zu wollen.

Übermorgen werde ich ein kleines Fest veranstalten, wovon Sie vielleicht schon gehört haben. Ich bitte Sie deshalb, mir die obenerwähnten Delikatessen übersenden zu wollen[2].

[1] Amago ist der Name eines Fisches, der dem »*iwana*«, einer Lachsart, ähnlich ist und besonders in Ise vorkommt. Der Brief ist an den Gouverneur von Ise gerichtet, und wir dürfen vielleicht annehmen, daß auch die anderen aufgezählten Leckerbissen damals in Ise in besonders guter Qualität vorkamen.

[2] Von unserem eignen wie auch vom modernen japanischen Standpunkt aus mag der Brief mit seinem geschäftsmäßigen Ton der Bestellung seltsam anmuten, da er ja nicht an einen Händler, sondern an einen guten Bekannten gerichtet ist. Aus der Antwort ist auch ersichtlich, daß der Freund (wohl oder übel) die guten Dinge nicht käuflich abläßt, sondern schenkt. Natürlich weiß er, daß er bald durch ein Gegengeschenk entschädigt wird. — Wir müssen hier auch an den durch zahlreiche Briefe belegten Gebrauch denken, wonach bei Einladungen zu Picknicks usw. die Gäste aufgefordert werden, dies oder jenes als Beitrag zum gemeinsamen Mahl mitzubringen.

CXIV.

獻上　珍菓、魚鳥

右從伊勢國、相知之人只今所持來也、又々出來可獻上也、抑彼御經營何等事哉、如然之日、雖非人數、可應恩召也、一家之儀不可有隔心歟、

Verehre Ihnen einige seltene Früchte, Fische und Vögel.

Aus der Provinz Ise hat ein Bekannter soeben *die obigen Dinge* mitgebracht. Wenn ich noch mehr bekomme, werde ich Ihnen noch etwas davon abtreten können.

Nun, was für eine Veranstaltung ist das denn eigentlich bei Ihnen? — An einem solchen Tage folge ich gern Ihrem gnädigen Rufe, wenn ich auch nicht in die Gesellschaft passe. Aber bei einer Familienfeier soll es keine steifen Formalitäten geben.

CXV.

一日殿御供參宇治、緑水湯々、紅葉紛々、水靈所獻之波臣、宛然于內穴之味、大谷之梨、朔濱之栗、弱枝之棗、異俗流焉、詩人五六輩臨水檻而吟詠、峽雲慘懍想像巴州、遊女一兩船、於蘆葦之間、發今樣之歌曲、可謂象外之遊、如此之間不御座、清風朗月之夜、恨無玄度此謂歟、我黨兩三人明月之夜向河陽、欲遊豫江口邊遊女所如何、一生不幾、白駒如過隙、一宵樂遊可忘老之將至也、人心不同、譬如其面、不得意之人、定嘲此事歟、夢々莫漏々々、

Neulich gingen wir als Begleiter unseres gnädigen Herrn, des Kwampaku, nach Uji[1]. — In grünen Wellen floß das Wasser plätschernd dahin; flatternd, vom Winde getrieben, wirbelten die rotgefärbten Ahornblätter in der Luft. — Die Fische, die Diener der Wellen[2], die der Wassergeist uns spendete, waren köstlich von Geschmack wie die von Heiketsu[3] (?). Birnen von Ōdani, Kastanien aus Kitahama[3] (?), Brustbeeren aus Jakushi[3] (?) — sie alle waren nicht von gemeiner Art. — Gegen das Geländer gelehnt, sangen fünf oder sechs Dichter ihre Lieder über dem Wasser. Die Berge

und zwischen ihnen eingeklemmte Wolken — sie ließen in unserer Phantasie Bilder der schwermütig schönen Landschaft der Ha-Provinz[4] auftauchen. *Versteckt* im Schilf lagen ein paar Kähne, und die Kurtisanen, *die darin saßen*, ließen modische Weisen ertönen. — All das konnte man ein »weltentrückendes Vergnügen«[5] nennen.

Daß Sie damals nicht mit uns waren — in jener Nacht der reinen Lüfte und des klaren Mondscheins! — Müssen Sie jetzt nicht sagen: Wie grenzenlos ist doch mein Schmerz[5]!?

Ein paar unserer Kumpane wollen sich in einer Mondnacht nach der Nordseite des Flusses *Ujigawa*(?) begeben, um — Belustigung suchend — bei den Mädchen der Freude in Eguchi[6] zu verweilen. — Wie wär's? Eine gute Gelegenheit im Leben ist ja so schnell dahin, wie wenn ein weißes Pferdchen an einem Spalt vorüberhuscht! Mit Spiel und Musik die Nacht ausfüllend, wollen wir vergessen, daß das Alter sich anschickt zu kommen.

Der Menschen Herzen sind so ungleich — so sagt das Sprichwort — wie ihre Gesichter. Leute, deren Hoffnungen sich nicht erfüllt haben, werden sicher über solche Dinge spotten. Lassen Sie also auf keinen Fall etwas davon durchsickern!

[1] Uji ist ein Städtchen etwa 30 km südlich von Kyoto am gleichnamigen Flusse; um die damalige Zeit hatte sich der Dainagon Minamoto Takakuni dorthin zurückgezogen, um sein klassisches Uji-monogatari zu schreiben. Der vorliegende Brief ist an einen Shonagon Minamoto gerichtet.

[2] Dieser Ausdruck findet sich schon bei Chuang-tze.

[3] Diese Eigennamen (?) sind nicht zu identifizieren.

[4] Ha-Provinz 巴州 entspricht dem heutigen 四川省 in China.

[5] Beides sind Zitate.

[6] Es scheint in der Nähe von Uji einen Ort dieses Namens gegeben zu haben, da der in Settsu hier wohl kaum gemeint sein kann.

CXVI.

右宇治御共、無其催之間不參、遺恨尤深之處、今有此仰、彌動寸志侍、抑明月之比、江口御會、尤宜歟、古今之賢人未弁此事、誰人可成其嘲乎、生涯之恩示也、早可令棹船給也、遊君之纏頭何物乎、扇一兩枚、插腰可參會侍、

Da man mich zur Begleitung nach Uji nicht eingeladen hatte, war ich nicht mitgegangen, aber der Gram darüber saß mir gar tief *im Herzen*. Und wie ich nun jetzt eben Ihren Brief bekomme, da wird mein Wunsch, *dahin zu gehen*, nur wieder um so reger.

Nun, zur Zeit des Vollmondes sich in Eguchi zu versammeln, das scheint mir sehr gut; *denn* die Weisen alter und neuer Zeit pflogen noch immer einer solchen Gewohnheit. — Wer soll wohl darüber spotten? Ihre freundliche Rede [= Aufforderung] wird mir das ganze Leben hindurch *in Erinnerung bleiben*. Ich bitte Sie, bestimmt den Stechkahn mit der Stange stoßen zu lassen. — Was soll man denn den Herrinnen der Freude als Geschenk mitnehmen? — Nun, wenn ich gehe, werde ich mir ein paar Fächer in den Gürtel stecken.

CXIX.

來廿三日、愚息一人可加元服、理髮之事兼可有御用意也、

Am kommenden Dreiundzwanzigsten wird sich einer meiner Söhne der Gembuku- [= Bekappungs-] Zeremonie[1] unterziehen. Um ihm die Haare aufzubinden, würde ich Sie bitten, freundlichst Vorbereitungen treffen zu wollen.

[1] »Gembuku« 元服 ist eigentlich das erste Anziehen der Kleider von Erwachsenen, wird aber gleichbedeutend gebraucht mit »*uikōburi*« (*uikamuri*) 初冠 = »erstes Aufsetzen der Kamuri genannten Kopfbedeckung«. Beides sind Ausdrücke für die »Bekappungszeremonie«, deren Hergang je nach Zeit und Gesellschaftsklasse die mannigfachsten Formen aufwies. Zwei bis drei Verwandte oder Freunde der Familie übernahmen dabei gewissermaßen die Rolle von »Paten«: einer frisierte dem Jüngling zum erstenmal das Haar nach Art der Erwachsenen, ein anderer setzte ihm feierlich die Kappe auf usw. — Auch das Bekappungsalter schwankte beträchtlich: in der Kaiserfamilie zwischen 11 und 17, bei den Untertanen zwischen 5 und 20. Vgl. Papinot s. *gembuku*; Kokushi-daijiten S. 1001—2.

CXX.

理髮事

右所請如件、抑如此之事、知故實之人可奉仕也、於脂燭役可勤仕也、加冠誰人哉、時刻何時許哉、一日謁大郎君、已過成童之齡、被加首服、尤可宜歟、貴殿子孫繁昌、是龍駒也、夕郎之望、朝恩定及歟、

Über das Aufbinden der Haare habe ich Ihre Mitteilung erhalten. Nun, eine so wichtige Sache muß einer vornehmen, der die alten Sitten ganz genau kennt [d. h. ich kann es nicht tun]. Nur das Amt des Lichtträgers[1] werde ich übernehmen. — Wer ist denn der Bekapper und um wieviel Uhr etwa *findet die Sache statt?*

Übrigens habe ich neulich Ihren ältesten Herrn Sohn gesehen: er hat ja schon das Jünglingsalter überschritten, und es ist sehr gut, daß jetzt die Bekappungszeremonie an ihm vorgenommen wird. — Mögen Ihre Nachkommen gedeihen! Ihr Sohn ist wie ein Drachenpferdchen[2], und ich hoffe, daß er ein Sekirō[3] werde. Bestimmt wird er die Gunst des Hofes erlangen.

[1] Damals fand die Zeremonie meist nachts, in der späteren Zeit, z. B. in der Tokugawazeit, gewöhnlich am Tage statt.

[2] Ryoku ist ein junges Pferd von hervorragenden Eigenschaften, dient aber oft zur Bezeichnung eines noch jungen Menschen, der sich bereits ausgezeichnet hat.

[3] 夕郎 Sekiro etwa = »Nachtwächter«, eine scherzhafte Bezeichnung für die 給事, die hohen »Zensoren« am chinesischen Hofe, zu deren Pflichten es auch gehörte, am Abend nachzusehen, ob die Palasttore geschlossen waren. In Japan wird der Ausdruck öfter gebraucht für »hoher Hofbeamter« im allgemeinen, so z. B. hier und in Brief LVII.

CXXIII.

上　啓

右五節之間、何等事候哉、江州舞姫如洛妃云々、如何、新宰相童女、被相挑之由承之、君霜物緒奈止様乎令思給、返々鬱申侍、暇限未滿、不能參內侍、對寒月不寐想像侍、心靜參謁、可盡心事也、可然之時、猶可有恩問也、

十一月日

Teile ergebenst mit:

Hat es denn bei dem »Go-sechi«-Fest[1] etwas Besonderes gegeben? — Die Tänzerinnen der Ōmi-Provinz sollen ja, wie man sagt, so schön gewesen sein wie die Damen der Hauptstadt. Ist das wahr? Auch habe ich gehört, daß der neue Dainagon und eine Tänzerin sich ineinander verliebt hätten. In schmerzlicher, immer zunehmender Sehnsucht denkt das Mädchen jetzt wohl an das Gedicht[2]: O du, *welchen Kummer bereitet mir deine Liebe . . .!*

Meine Verbannungsfrist ist noch nicht abgelaufen, und auch jetzt kann ich noch nicht zu Hofe gehen. Im Anblick des kalten Mondes arbeitet in schlaflosen Nächten meine Phantasie *und träumt von den Dingen am Hofe.* — Ich möchte zu Ihnen kommen, um Ihnen in Ruhe mein Herz auszuschütten. Dann wollen Sie mir die Gnade erweisen, noch weiter meine Fragen zu hören.

Im November.

[1] Ein Fest, bei dem viele Mädchen tanzen; vgl. Brief XXXVIII, Anm 1. — Der Schreiber hat das Fest nicht mitgemacht; vermutlich muß er wegen einer kultischen Reinigung das Haus hüten.

[2] Hier ist ein Vers zitiert aus dem Gedicht あまた見しとにの御禊の諸人の君しも物を思はするかな. Das Gedicht entstammt der um das Jahr 995 zusammengestellten dritten offiziellen Anthologie japanischer Gedichte: Shu-i-(waka)-shu, wo es im 11. Band (unter Nr. 662) im Abschnitt der Liebesgedichte steht. Der Dichter ist unbekannt. Die Schreibung ist in dem Briefe ausnahmsweise die der sogenannten Manyo-gana, einer phonetischen Verwendung der chinesischen Zeichen. Über die Sammlung vgl. Florenz, Lit.-Gesch. S. 148—149.

CXXIV.

五節之間、指無別事侍、江州舞姫如洛妃、新宰相童女、被相挑之間、已背先例乎、此間之事等誰人説乎、尤不審也、且又尊下無參內之間、無其興之由、人々被申侍、永御暇日數、可參啓侍、

Beim Go-sechi-Fest war nichts Besonderes los. — Die Tanzmädchen von Ōmi sind, *wie Sie gehört haben*, so elegant wie die Damen der Hauptstadt. — Wenn der neue Dainagon sich in eine Tänzerin verliebt hätte, so würde das ja wohl gegen die bisherigen Sitten verstoßen. Woher stammt denn dieses Gerücht eigentlich? Es ist recht zweifelhaft!

Die Leute haben mir erzählt, daß Sie, solange Sie nicht zu Hofe gehen dürfen, gar keine Unterhaltung haben. Teilen Sie mir also bitte mit, wie lange Ihr Hausarrest noch dauert, damit ich zu einer Besprechung zu Ihnen komme.

CXXV.

御封米事

右伊與國所進米、到來淀津云々、解文下文、一日史生秦福充所持來也、早可下行之由、可被示綱丁所矣、

伊與守殿　　皇后宮權大進

Betreffend: Reis für den Haushalt der Kaiserin.

Der von der Provinz Iyo darzubringende Reis ist, wie es heißt, im Hafen von Yodo[1] angekommen. Den Annahme- und den Lieferschein[2] hat neulich der Schreiber Hata no Yoshimitsu[3] mitgebracht. Melden Sie, bitte, den Seilmännern[4], daß sie schnell herabkommen müssen.

Bevollmächtigter des Palastes der Kaiserin

An den Herrn Gouverneur von Iyo.

[1] Stadt am gleichnamigen Flusse südwestlich von Kyoto.

[2] 解文 *gebun* ist der Annahmeschein, der nach Prüfung der Ware vom Empfänger ausgestellt wird; 下文 *kudashibumi* ist der vom Lieferanten auszustellende Lieferschein.

[3] Hata war der Name einer seit alter Zeit in Japan ansässigen chinesischen Schreiberfamilie.

[4] Die Schiffer ziehen, im seichten Wasser watend oder am Ufer hingehend, an langen Seilen die Kähne flußaufwärts. — Der Gouverneur von Iyo befindet sich in Kyoto, von wo er die Schiffsleute herabschicken soll.

CXXVI.

宮御封米事

右如仰、早可下進之由、可仰遣綱丁所、他國米糠籾相交云々、此國之米殊加精好、又先日所被仰差米、同副下文奉之、

Betreffend: Reis für den Haushalt der Kaiserin.

Ihrem Befehl folgend, werde ich den Seilmännern mitteilen lassen, daß sie schnell hinabkommen müßten.

Der Reis der anderen Provinzen ist mit Kleie und unreifen Körnern vermengt, *aber* auf den Reis unserer Provinz wird ganz besondere Sorgfalt verwendet. — Auch den anderen (?) Reis[1], von dem Sie neulich sprachen, werde ich übersenden, indem ich ebenso den Lieferschein beifüge.

[1] 差米 *sashimai* —?

CXXIX.

近江庄事

右件庄格前所立也、山野四至、田疇坪付、已載官省府、而當時宰吏、輒以收公、雖竭丁寧之詞、已無子細之答、檢田收納之時、多以致其煩、郡司里長雖知先例、依無免判、或切宛重色、或課臨時雜役、庄司申文進覽、早可賜國判者也、廳宣留守所下文何事有哉、諸事追啓、

近江守殿　　大隅守平

Betreffend mein Lehen in der Provinz Ōmi.

Das obige Lehen ist schon vor Veröffentlichung von »Sandaikyaku«[1] errichtet worden, und die Grenzen von Berg und Heide, die Einzelheiten über Flächeninhalt der Reis- und Hanffelder sind längst bei den Verwaltungsbehörden eingetragen. Jedoch Ihr derzeitiger Vertreter hat ohne weiteres dieses Lehen der Steuerpflicht unterworfen. Obgleich ich höfliche Worte brieflich an ihn richtete, ist mir noch keine ausführliche Antwort zugegangen. — Bei der Steuereinschätzung der Reisfelder entstehen sehr viele Mißhelligkeiten. Trotzdem der Distriktsverwalter und die Dorfschulzen die frühere Handhabung kennen, belasten sie, da kein Steuererlassungsdekret vorliegt, die Felder bald mit schweren Steuern, bald legen sie außerordentliche Frondienste auf. Ich übergebe Ihnen hiermit die Petition meines Lehnsverwalters[2] und bitte Sie, schnell eine Entscheidung herbeizuführen. Es ist gleichgültig, ob es ein offizieller Befehl (?) der Provinzialbehörde ist oder ein Erlaß des Stellvertreters. Einzelheiten werde ich später mitteilen.

Taira, Gouverneur von Ōsumi.

An den Herrn Gouverneur von Ōmi.

[1] Sammlung von Verordnungen aus den Jahren 811, 868, 907

[2] Der Schreiber, der Besitzer des Lehens, wohnt in Kyōto.

CXXX[1].

御領所事

右格前之庄、何輒收公哉、但四至之内、公田相交、圖帳明白也、庄司爲被免本家之辨、猥申此由歟、慥召問郡司、可獻免判也、當國前司以前、所立庄園已有其數、仍任格條可停止之由、注國解可申請官、八埏之地有限、國司若許之、後代百姓耕作何所哉、以本田準濟物、尚以不足也、況勅旨開墾其數已多、調庸租稅殆泥辨濟、若率田數加徵官物、定有黎民訴訟歟、且察此由、可被仰下庄司所也、

Betreffend Ihr Gebiet.

Warum sollte ein Lehen, das vor Sandaikyaku schon bestand, so einfach der Steuerpflicht unterworfen werden? Allein innerhalb der Grenzen Ihres Gebietes gibt es, untermischt mit den anderen, auch steuerpflichtige Felder.

wie ganz klar aus den Flurkarten zu ersehen ist. — Vielleicht hat Ihr Lehnsverwalter, um Sie von der Steuerzahlung zu befreien, die Sache in ungerechtfertigter Weise vorgebracht. — Ich werde bestimmt den Distriktsverwalter rufen und Ihnen dann den Steuererlassungsbrief zustellen.

Es sind früher in meiner Provinz während der letzten Verwaltungsperiode eine ganze Reihe von »Shō-en«-Lehen neu entstanden. Deshalb werde ich durch einen Provinzialerlaß bekanntgeben, daß gemäß den Bestimmungen von Sandaikyaku *solchen Neubildungen* Einhalt getan werde. Das noch unbebaute Land ist beschränkt. Wenn der Provinzgouverneur zulassen würde, daß mächtige Familien davon Besitz ergreifen, welche Flächen sollten denn dann die »Hundert Familien« [= das Volk] späterer Zeiten bebauen? Selbst wenn man das Hauptland als »saimotsu« (?) behandelte, würde es trotzdem noch nicht genügen. Wie groß ist doch schon die Zahl der auf kaiserlichen Befehl kultivierten Ländereien!

Naturalabgaben, Frondienst und Reissteuer sind für die Bauern eine drückende Last. Wenn ich nun auf deren Reisfelder allein meine gesamte Reichssteuer verteilen wollte, so würde bestimmt das Volk dagegen Einspruch erheben. — Ich bitte Sie also, sich in meine Lage versetzend, diesen ganzen Sachverhalt noch einmal zu erwägen und dann Ihrem Lehensverwalter entsprechende Weisungen zu erteilen . . . .

[1] Dieser und der vorhergehende Brief gewähren einen Einblick in die Schwierigkeiten der Steuerverhältnisse. — Gewisse ältere Lehen waren steuerfrei, so z. B. die sogenannten »*shō-en*« 莊園, die ursprünglich nur vom Kaiser verliehen werden konnten. Im 10. und 11. Jahrhundert hatte aber der Unfug weit um sich gegriffen, daß viele Grundherren ihren Besitz selbstherrlich als »*shō-en*« bezeichneten, um dadurch auch Steuerfreiheit zu genießen. Auf diese Weise wird die steuerpflichtige Fläche verringert, aber trotzdem soll der Gouverneur aus seinem Gebiet den bestimmten Reichssteuerbeitrag herauswirtschaften, wodurch er in eine schwierige Lage gerät, wenn er die Steuerschraube den schon genügend belasteten Bauern gegenüber nicht noch mehr anziehen und das Volk dadurch zu offenem Widerspruch reizen will. — Unter Darlegung dieser Verhältnisse bittet er den Beschwerdeführer, daß er gutwillig die Abgaben für den steuerpflichtigen Teil seines Besitzes entrichte. — Der vergebliche Kampf der Regierung gegen die Steuerflucht der Grundbesitzer zieht sich durch das ganze 11. Jahrhundert hindurch.

CXXXIII.

巳年男所望、成敗如何、
陰陽頭殿

Wie steht es denn mit den Hoffnungen eines im Jahre der Schlange geborenen Mannes? Werden sie sich erfüllen oder fehlschlagen?

An den Herrn Obmann der Naturdenter.

CXXXIV.

右御教書、以到來之時推之、巳年男之御所望、可令成就給歟、但被祈請佛神者、彌不可有其疑歟、

Wenn ich über diese Frage wahrsage, indem ich die Ankunftszeit Ihres werten Briefes zugrunde lege, so finde ich, daß die Hoffnungen eines im Jahre der Schlange geborenen Mannes sich wohl erfüllen werden. Allein wenn Sie zu den buddhistischen und shintoistischen Göttern beten, wird die Erfüllung um so zweifelloser sein.

CXXXV.

占形一枚

右一日陰陽助占云、始終雖吉、其卦不宜、漏刻博士覆推云、能加祈禱可成就歟、被改日時可被推也云々、諸事自可聞也、且以狀、

陰陽安先生殿

Eine Orakelmitteilung.

Neulich hat mir der Assistent der Naturdeuterei wie folgt geweissagt: Obgleich Ihre Sache so im allgemeinen glücklich[1] steht, sind doch die Omina nicht günstig. — Der Professor für Wasseruhren wiederum stellte seine Berechnungen an und sagte: Sie sollen fleißig beten, dann werden Sie Erfolg haben; gut ist es jedoch, wenn Sie einen anderen Tag wählen und sich noch einmal die Zukunft deuten lassen. *Deshalb möchte ich Sie bitten, mir zu weissagen, und ich will zu Ihnen kommen*, um alles persönlich zu vernehmen. Vorläufig sende ich diesen Brief.
An den Herrn Professor der Naturdeuterei.

[1] Die Sache steht in Wirklichkeit schlecht, aber der Wahrsager scheut sich, das direkt auszusprechen.

CXXXVII.

近曾卜山庄、其地形南有廣澤、東有長河、西有間路、北有池沼、相者云、北若有連岳、四神可具、而有池沼、猶以不快、或書云、以林木隔之、可爲玄武之神者、舍屋之北、池沼之南、栽松杉竹栢、可備四神

如何、又東流之水、從西向東流歟、當東方從北向南流歟、勝劣難知、故舊之跡如何、

陰陽頭殿

Neulich bin ich nach einem Landhaus umgezogen. Die Lage desselben ist so, daß sich im Süden davon ein weites Moorland ausbreitet und im Osten ein Fluß die Grenze bildet. Westlich ist eine offene Straße [= eine Landstraße], im Norden endlich ein Teich.

Der Wahrsager meint: Wenn eine Hügelkette sich im Norden hinzöge, dann wäre das den vier Erdgöttern genehm; ein Teich hingegen ist unerfreulich. — Nun heißt es in einem Buche: Ein Wäldchen von Bäumen soll man im Norden anpflanzen und es zum nördlichen Erdgott machen. — Wie wär's dann also, wenn ich die Bedingungen der vier Götter dadurch erfüllte, daß ich nördlich von meinem Landhause — und zwar südlich von dem Teiche — Kiefern, Zedern, Bambus und Eichen pflanzte?

Auch wollte ich noch fragen: *was bedeutet denn* das östliche Gewässer? Fließt es von Westen nach Osten oder läuft es im Osten von Norden nach Süden? Es ist schwer, zu wissen, welche *dieser beiden Interpretationen* die richtigere ist. Was dachten denn die Alten darüber?

An den Herrn Obmann der Naturdeuter.

CXXXIX.

石决明　麻子散

右其方如何、可注給也、藥驗不疑、可試長生久視之術也、須用鷸鵐之方持松子之齡也、言上如件、

典藥頭殿

Awabi-Muschel[1] und Hanfsamenpulver.

Wollen Sie mir gefälligst mitteilen, wie man die beiden Mittel anwendet? — An ihrer Wirkung ist nicht zu zweifeln, und ich möchte mit ihnen einmal die Kunst versuchen, das Leben zu verlängern. — Wenn man die Methode der leichtbeschwingten Elster[2] anwendet, soll man so alt werden wie Shōshi[3]. — Dies erlaube ich mir mitzuteilen.

An den Herrn Vorstand des Gesundheitsamtes
am kaiserlichen Hof.

[1] 石决明 Sekketsumei ist ein altertümlicher Name für die Awabimuschel = Ohrmuschel, Seeohr, Haliotis.

[2] Unverständlich; die Zeichen 鷸鵐 könnten vielleicht auch den Namen eines chinesischen Arztes bezeichnen.

[3] 松子 = chin. Sung-tze dürfte der Name eines Chinesen sein, der vermutlich recht alt geworden ist.

CXL.

兩方可注進也、但伊家之習、以長生久視之方爲秘藏之術、有年來之芳恩、適仰何可存疎略哉、早以後日可注進言上之狀如件、

Für beide Mittel werde ich Ihnen die Methode mitteilen. *Bemerken muß ich jedoch,* daß nach altem Brauch meiner Familie die Methoden der Lebensverlängerung als sorgsam geheimzuhaltende Kunst betrachtet werden. Da ich mich aber seit vielen Jahren Ihrer Gnade erfreue, sollte ich da vielleicht nachlässig sein *in meiner Dankbarkeitsbezeugung,* wo Sie mich sonst nie um etwas bitten? Bestimmt werde ich an einem späteren Tage Ihnen *die Methoden* mitteilen und *alles* eröffnen, wie oben gesagt.

CXLI.

奉入　問狀

右年來相知之人、相爭祖財、令條所指難知、就甲令可被判也、民賤之事其理如何、又致敬之禮、一階隔者下馬歟、而四位拜一位、不可拜二位歟、玉條所指其意如何、爲散蒙鬱執申如件、但拜二位之由、在彈正式云々、其書奈乎、

明法博士殿

Richte ergebenst einen Anfragebrief an Sie.

Ein Mann, mit dem ich seit Jahren gut bekannt bin, liegt mit jemand im Streit um das von seinen Ahnen ererbte Vermögen. Es ist schwer, zu wissen, wie man die auf diesen Fall bezüglichen Paragraphen in *Taiho*-ryō verstehen soll. Deshalb möchte ich Sie bitten, in dieser Sache auf Grund eines bestimmten Gesetzesparagraphen Ihr Urteil abzugeben. — Wie ist der Rechtszustand in bezug auf das einfache Volk? — Dann noch eine die Ehrenbezeigung betreffende Frage: Muß einer vom Pferde steigen, wenn ihn nur eine Rangstufe von dem andern trennt? Soll also einer vom vierten Range zwar dem vom ersten huldigen, aber nicht mehr einem Manne vom zweiten? Was bedeutet denn das, was im Gesetz[1] darüber geschrieben steht? Um mich von meinem verstimmenden Zweifel zu befreien, ergreife ich den Pinsel und schreibe Ihnen. NB. man sagt, im Danjō-shiki[2] stehe, daß man dem zweiten Rang zu huldigen habe. Heißt es in diesem Buche so? An den Herrn Professor der Rechtskunde.

[1] Taihoryo.

[2] Spätere Ausführungsbestimmungen zu Taihoryo.

CXLIII.

明月峽

件峽月光照曜、過於他所哉、將明月之夜、棹舟過之歟、或說、峽有圓穴如滿月云々、因之有此名歟、坤元錄塅可及給、爲散其鬱也、

文章博士藤原

Die Vollmondschlucht.

Woher kommt dieser Name? — Scheint in jener Schlucht der Mond mit heller strahlendem Glanze als an anderen Orten? Oder fährt man dort in heller Mondscheinnacht im Stechkahn auf dem Wasser dahin?

Nach der Ansicht gewisser Leute soll in der Schlucht ein rundes Loch sein — so rund wie der Vollmond. Kommt daher vielleicht der Name?

Sie werden wohl so liebenswürdig sein, mir für einige Zeit das Buch »Kongenroku« (?) zu überlassen. Ich möchte meinen lästigen Zweifel damit zerstreuen . . . .

Professor der Schriftstellerei.

CXLIV.

如蒲草

件草在何處乎、十洲記云、不死草如蒲初生、江相公願文、有女蒲草文謂文歟、

Das Kraut Nyoho[1].

Wo gibt es denn dieses Kraut? — In dem chinesischen Buch »Jūshūki« [= Annalen der zehn Provinzen] heißt es: Das Kraut der Unsterblichkeit [oder Lebenskraut] sieht so aus, wie wenn Schilf die ersten Triebe zeitigt [如蒲 = nyoho]. — Unter den Gebetsbriefen des Dainagon Ōye gibt es einen, der vom Weiberschilfkraut [女蒲 = nyoho] handelt. Ist damit jenes selbe Lebenskraut gemeint?

[1] Es handelt sich in dem Briefe um zwei verschiedene Schreibungen des Namens eines sagenhaften Lebenskrautes. 如蒲草 *nyohosō* bedeutet wörtlich: das Kraut wie Schilf; wenn im ersten Zeichen 口 fehlt und nur 女 geschrieben wird, bleibt die Lesung dieselbe, der Sinn ist dann aber: Weiberschilfkraut. Die zweite Lesung beruht vermutlich auf einem Versehen.

CXLVII.

久不申案内之間、不審尤多、抑來廿日之比、可修小佛事侍、可然者捧物一御助成候哉、年來之芳契有此時歟、

大膳大夫殿　　法印

Es ist mir äußerst peinlich, Sie so lange nicht eingeladen zu haben. — Nun am kommenden Zwanzigsten gedenke ich eine kleine buddhistische Feier abzuhalten. Deshalb erlaube ich mir die Anfrage, ob Sie uns in Gestalt eines Opfers Ihre freundliche Hilfe zuteil werden lassen wollen. Alte, seit Jahren bestehende Freundschaft zeigt sich zu solcher Zeit . . .

Der Oberpriester.

An den Herrn Obmann der Küchenverwaltung.

CXLVIII.

請禪札

右不審之際、幸賜此仰、誠歡誠喜、抑所被示仰捧物、彼日可獻• 之狀、所請如件、

Ihr priesterliches Schreiben habe ich erhalten.

Als ich mich gerade in recht zweifelhafter Stimmung befand, ward mir das Glück, Ihren freundlichen Brief zu bekommen. Ich freue mich fürwahr, ich bin wirklich froh darüber! Nun, das Opfer, welches Sie mir auftragen, werde ich bis zu dem bestimmten Tage darbringen. Vorläufig bestätige ich durch das Obige den Empfang *Ihres Geehrten.*

CXLVIII a.

奉送　捧物筆百管

右以此鷄距之資、訪其鶖頭之風、物雖輕志已重、請垂領納、敬白、

大膳大夫藤原

100 Schreibpinsel ergebenst als Opfer übersandt.

Vermittels dieser Hahnensporen [= Schreibpinsel] strebe ich nach der Gnade des Adlerhauptes [= nach Ihrer Gnade]. Gar leicht sind die Dinge, *die ich spende,* doch schwer wiegt meine Absicht. Ich bitte Sie, das Opfer gnädig in Empfang zu nehmen . . . .

Obmann der Küchenverwaltung.

CXLVIIIb.

右捧物、悦以給候畢、御志之至、不可申盡侍、就中筆是成佛經書寫之功德、爲男女和合之用物、其質輕其實重、尤大切也、尤神妙也、每事期見參之次、

法印

Mit Freude habe ich das Opfer empfangen, und nicht mit Worten auszudrücken vermag ich, wie wohlbedacht Sie Ihre Wahl trafen. Erzeugt doch der Pinsel durch Abschreiben buddhistischer Sutras Verdienste, *deren auch der Geber teilhaftig wird:* ist er doch auch ein Werkzeug, um Harmonie zu stiften zwischen Mann und Frau[1]. Leicht von Natur, ist er doch schwer durch seinen wahren *Wert*. Er ist von größter Bedeutung, er ist ein göttliches, wunderbares *Werkzeug!* — Mit allem anderen warte ich, bis ich zu Ihnen komme und Sie sehe . . . .

Oberpriester.

[1] Der Pinsel dient zum Schreiben von Liebesbriefen.

V. Buch.

CLI.

今日奉仕後取之役、杖醉退出、重及酣暢、可類劉伶歟、先參蓮府欲及藤盃也、小朝拜後、縱雖倒戴、何事之有乎、

Heute hab' ich das Amt des Shindori[1] *am Hofe* versehen. Berauscht bin ich dann — mich auf den Stock stützend — weiter gegangen, um noch einmal *anderswo* die höchste Seligkeit im Trunke zu finden. Die Leute werden wohl sagen, daß ich so einer bin wie der chinesische Trinker Liu Ling[2].

Jetzt werd' ich noch in den Ministerpalast gehen — auch bei Fujiwaras muß ich eins trinken, und wenn ich nach der kleinen Hofzeremonie auch so betrunken bin, daß ich die Schuhe anstatt des Hutes auf den Kopf setze[3] — was tut's! *Zum Schluß werd' ich doch noch zu Ihnen kommen*[4]*!*

[1] 後取 wird gelesen »shindori«; es war ein guter Trinker, der bei der Zeremonie des »hagatame« am ersten oder an den ersten drei Tagen des neuen Jahres bei Hofe aufzuwarten hatte. Dieses 齒固 »hagatame«, wörtl. = »Zähne-Härten«, bestand im feierlichen Verzehren von »mochi«, den zähen Kuchen aus Klebreis, »daikon«, Rettichstücken, getrockneten Sardinen und anderen harten Speisen und galt als Mittel, das Leben zu verlängern. Man meinte, daß dadurch die Zähne gehärtet würden und ihre für die Erhaltung der Gesundheit so wichtige Funktion besser und länger ausüben könnten. Mit dieser Vorstellung vermischte sich noch eine jener beliebten Wortspielereien: 齒 = ha »Zahn« kann auch yowai »Alter«

gelesen werden: letzteres ist homonym mit »yowai« = »schwach«, »weich«. Dieses »Weiche« muß gehärtet werden, dann wird es von Dauer sein, dann ist seinem Besitzer ein langes Leben gewiß. Vgl. Kokushidaijiten S. 1348 »shindori«; S. 1998 »hagataame«.

[2] Lin Ling war ein chinesischer Dichter, der aber noch bekannter wurde als großer Trinker; er gehörte zu den sogenannten »7 Weisen im Bambushain«. Vgl. Mayers Nr. 411.

[3] Von einem Trunkenen heißt es öfters: er war so trunken, daß er seine Kopfbedeckung (Kammuri) an die Füße zog und die Schuhe auf den Kopf setzte. Dies ist in Japan um so eher denkbar, als man ja beim Betreten des Hauses nicht nur den Hut, sondern auch die Fußbekleidung ablegt.

[1] Schreiber ist dabei, Neujahrsvisiten bei seinen zahlreichen guten Freunden zu machen. Wie das noch heute in Japan der Fall ist, muß der Gratulant in jedem Hause eine Reihe Sakeschälchen mit dem Gastgeber austauschen, weshalb es Leute gibt, die 7 Tage brauchen, um ihre Visiten zu beenden, in welcher Zeit mancher eigentlich nie ganz nüchtern wird.

CLII.

元日事

元日簡會、腹赤奏、其起如何、又吉野國栖奏歌曲、由緣不審、引國史可注給、春天雖晴、蒙霧難開、諸事期參覲、

Den 1. Januar betreffend:

Wie ist eigentlich die Sitte entstanden, am Neujahrstag dem Kaiser Haraka-Fische[1] zu überreichen? Auch der Ursprung des Brauches ist unklar, daß *Leute aus* Kuzu[2] in Yoshino Musik und Gesänge darbieten. Bitte, schlagen Sie doch einmal in den Landesgeschichten nach und machen Sie mir darüber gefälligst Mitteilung.

Heiter ist draußen das Frühlingswetter, aber nur schwer kann ich die Nebel trüber Stimmung aus meinem Innern verscheuchen[3]. — Mit allem andern warte ich, bis ich zu Ihnen komme und Sie sehe.

[1] Haraka oder hara-aka 腹赤, wörtlich »Rotbauch«, ist die altertümliche Bezeichnung eines lachsartigen Fisches, der im Januar besonders wohlschmeckend sein soll. Es werden deshalb dem Kaiser am 1. 1. solche Fische dargebracht. Nähere Angaben macht Kokushidaijiten S. 2038.

[2] Im Text steht »Kuzu« für die Einwohner des gleichnamigen Ortes, der etwa 30 km nördlich von Nara in dem Bergdistrikt Yoshino liegt. Schon zur Zeit des Kaisers Ōjin (201—310) sollen Leute aus Kuzu an hohen Festtagen dem Kaiser Opfer dargebracht und dabei vor dem Shomei-Tor 永明門 an der Südseite des Palastes Gesänge mit Flötenbegleitung vorgetragen haben.

[3] Die Unmöglichkeit, seinen Wissensdurst zu stillen, hat dem Schreiber die gute Laune verdorben.

CLIII.

卯杖事

右本文未詳、大舍人有奏詞云々、青圍御杖前後之儀、未能子細、拜覲之次可承芳訓、謹言、

大學頭殿

Über Uzue[1]:

Belegstellen *aus alten Werken* über diesen Gegenstand sind mir noch nicht bekannt. Man sagt, daß bei der Zeremonie der Otoneri eine Ansprache an den Kaiser halte. Auch kann ich noch keine Einzelheiten erfahren über die zeremoniellen Bräuche vor und nach Darbringung jener Stöcke aus grüner Umgebung[2]. Darüber möchte ich Ihre duftende [d. h. geschätzte] Belehrung empfangen, wenn ich Sie besuche.

An den Herrn Rektor der Universität.

[1] 卯杖 »uzue« war ein Stab (杖) von 5 Shaku 3 Sun Länge, der am ersten Tage des Hasen (卯) im Januar dem Kaiser von seinen Garden als eine Art Talisman dargebracht wurde, mit dem böse Geister vertrieben werden sollten. Ursprünglich war es nur ein Stab, der frisch von einem Baume, »aus grüner Umgebung«, geschnitten war. Später wurden auch zwei oder drei Stäbe zu einem Bündel vereinigt, wohl auch mit schönfarbenem Faden umsponnen. Im 3. Jahre des Kaisers Jito (689) soll zum ersten Male von der Universität ein solcher Stab dargebracht worden sein; von 852 an taten es dann die Leibgarden alljährlich. Vgl. Kokushidaijiten S. 289, 1; Shakwai-ji-i I, S. 850—51.

[2] Es ist nicht ersichtlich, ob hier ein Stock oder mehrere gemeint sind; jedenfalls aber waren es noch frischgeschnittene Stöcke.

CLV.

年首尊生氣方、供燈明者例也、今年吉方、幸當法輪寺、貴下己同甲子、相共可被參詣歟、歌仙人々令誘引給、其數不可過四五輩、莫嘲腰折之詠、定有腹立之輩歟、

Es ist Sitte, bei Jahresanfang die Richtung der »Lebenskraft[1]« zu erforschen und *in dem Tempel, der in dieser Richtung liegt*, ein Licht zu stiften.

Die glückliche Richtung dieses Jahres zeigt für mich erfreulicherweise nach dem Tempel Horin[2] hin. Auch Sie sind, wie ich, im Jahre der »Ratte« und »des älteren Bruders vom Holz« geboren[3]. Wollen wir also nicht zusammen nach jenem Tempel gehen? — Laden Sie, bitte, noch einige

Dichter dazu ein. *doch* soll die Zahl vier oder fünf nicht überschreiten. — Über schlechte Gedichte darf nicht gespöttelt werden: es gäbe sicher Leute, die sich darüber ärgerten[1].

[1] Der Begriff 生氣方 »seiki no ho« = »Richtung der Lebenskraft« ist nicht ganz klar. Hier ist er synonym gebraucht mit 吉方 »cho« = »Glücksrichtung«. Solcher gibt es fünf. Jedes Jahr wird für den einzelnen die Richtung durch Berechnung neu bestimmt auf Grund des Verhältnisses von Geburtsjahr zum Zwölferzyklus des Tierkreises und zum Zehnerzyklus der Elemente in der alten Kalenderwissenschaft. Nach dieser Feststellung besucht man in den ersten Tagen des Jahres einen in dieser Richtung gelegenen Tempel, was »cho-mairi« genannt wird. — Schreiber möchte mit dem Tempelbesuch ein poetisches Kränzchen verknüpfen.

[2] Der Tempel Horinji liegt in der Provinz Yamato im Distrikt Ikoma.

[3] Im Jahre 甲子, d. h. in dem Jahre des sechzigjährigen Zyklus des alten Kalenders, das durch die Kombination von 甲 »Ki-no-e« = »älterer Bruder vom Holz« und 子 »ne« = »Ratte« bezeichnet wird. Vgl. Näheres darüber: Bramsen, Japanese Chronological Tables.

[4] Schreiber will damit sagen, daß er selbst ein schlechter Dichter sei und bitte, ihn nicht zu verspotten, da er dagegen empfindlich ist.

CLX.

昨日拜拾遺、今朝列仙郎、喜中之喜也、尤抃舞也、雲上故實、以故相公之御說、雖有所聞、温樹不言、難及于細、藏人辨有相好之心、以彼誘引可爲指南、主殿司小藏人給物、近代之例、頗以跡踈、雖存簡儉、不可減歟、委細在面、更不一二、

Gestern bin ich noch nachträglich ernannt worden[1]: seit heut morgen gehöre ich also zu den Kurōdo vom fünften Rang[2]. Welch eine Freude für mich! Vor Lust klatsche ich in die Hände und tanze herum.

Über einige alte Bräuche am Hofe hätte ich gern die Meinung des verstorbenen Premierministers[3] gehört: doch ihn kann ich nicht mehr fragen, und die Bäume *vor seinem Hause* — sie können nicht sprechen[4]. So ist es schwer, Genaueres zu erfahren. — Nun, der Kurōdo no ben hat ein liebevolles Herz: seine Belehrung werde ich als Fingerzeig benutzen.

Die Geschenke für die Hofdiener und die Pagen sind nach der jetzigen Mode sehr übertrieben. Zwar habe ich die Absicht, sparsam zu sein, aber kann ich etwa meine Ausgaben verringern[5]?

Alles einzelne, wenn ich Sie sehe; ich kann hier nicht alles aufzählen.

[1] 拾遺 »shu-i« ist eigentlich das nachträgliche Aufheben von etwas Liegengelassenem, dann das Einfügen von etwas Ausgelassenem; hier = nachträgliches Einfügen in die Beamtenreihe.

[2] 仙郎 »senro« = chinesische Bezeichnung für »go i (五位) no Kurōdo«; vgl. Papinot S. 381.

[3] 相公 etwa = dajodaijin.

[4] Anspielung auf eine alte chinesische Erzählung von einem Manne, der einen Freund besuchen wollte, aber dessen Haus verschlossen fand. Er fragte die Bäume vor dem Hause nach dem Freunde, und sie sagten ihm, daß er tot sei.

[5] Er kann sich nicht ausschließen und muß auch soviel Geld ausgeben für Geschenke.

CLXI.

謹言、來札之旨、詳承雅趣、昨日除書、適拜李部、與梅含咲、與柳開眉、春之可樂蓋此謂歟、抑判官儀、暫可及給、爲習棣々之威儀也、知故實之省掌、今朝召遣畢、春官之禮、多見式部式歟、大略可披閱侍、整高巾子之後、將以參啓、烏犀巡方帶在何處乎、列見已近、內々可練習儀範侍、其間事可隨貴殿之教喻也、人々被來賀之間、不遑羅縷矣、

正月日　　式部大輔

Teile ganz ergebenst mit:

Der Inhalt Ihres Schreibens hat mich genau von Ihren schönen Ansichten unterrichtet.

Durch Ernennungsdekret vom gestrigen Tage bin ich wider Erwarten zum Shikibu[1] befördert worden. — Wie draußen die Pflaumenblüten lächeln, so lache auch ich, und meine Stirn hat sich geglättet und ist heiter *anzuschauen* wie die jungen Zweige der Weidenbäume. — So meint man's doch wohl, wenn man sagt, im Frühling mußt du froh sein und guter Dinge.

Nun, in den Geschäften eines Hangwan[2] müssen Sie mich einige Zeit unterweisen, damit ich mich an die Würde des Auftretens gewöhne. Einen Ministerialbeamten, der die alten Gebräuche kennt, habe ich heut morgen bereits rufen lassen. — Über das richtige Verhalten eines Shunkwan[3] findet man jedenfalls viel im Shikibu no shiki[4]. Ich werde es einmal flüchtig durchlesen.

Nachdem ich mir ein Takakoji[5] verschafft habe, werde ich zu Ihnen zu einer Besprechung kommen. Wo gibt es denn Jumpō-obi mit Krähen- und Rhinozerosornamenten[6]? — Die Audienz ist nahe, und wir müssen

privatim die Zeremonievorbilder einüben. In allem, was sich darauf bezieht, werde ich mich Ihren Anweisungen und Ratschlägen fügen.

Da jetzt Leute zum Gratulieren kommen, habe ich keine Zeit, noch mehr Einzelheiten aneinanderzureihen.

Im Januar. Shikibu no tayū.

[1] Abkürzung für Shikibu no tayu, den zweiten Beamten im Shikibushō, dem Ministerium des Innern und Unterrichts.

[2] Hangwan ist der dritte Beamte im Kebiishichō; warum Schreiber dessen Geschäfte erlernen will, ist nicht ersichtlich.

[3] 春官 »shunkwan«, wörtl. »Frühlingsbeamter«; nach dem chinesischen Ritualwerk Chouli wurden die Beamten in 4 Klassen eingeteilt, die nach den 4 Jahreszeiten benannt wurden. Zur ersten Klasse gehören unter anderen Verwaltungs-, Zeremonial- und Erziehungsbeamte, mithin auch der Schreiber.

[4] Ein Teil von Sandaikyakushiki; vgl. Papinot S. 628.

[5] Ein hoher Stutz auf der Kopfbedeckung, der mit weißer Seide überzogen ist.

[6] Ein Zeremonialgürtel, der mit Ornamenten aus Rhinozeroshorn verziert ist. Auch mit Krähenornamenten scheint er bestickt gewesen zu sein. Besonders bei der im Januar stattfindenden »setchi-e«-Prozession wurde er von den Leuten im 4. und 5. Rang getragen. Vgl. Kokushidaijiten S. 1150, 3 s. saikaku no obi.

CLXIII.

亞相之職、慮外之恩也、無才無藝、非勤非成、只以奉公之積、爲立身之計、一思李老止足之誡、一尋松子養生之術、而未及懸車之年齡、欲專盡馬之謹信、須輸忠格、偏致夙苦、聊抽素懷、上啓如件、

權大納言

Das Amt des Ashō[1], *das mir zuteil ward*, ist eine unerwartete Gnade für mich, der ich ohne Talent bin, der ich mich auf keine Künste verstehe. Weder besondere Leistungen hab' ich aufzuweisen, noch habe ich *Protektion durch* Verwandte. — Einzig und allein durch Anhäufung treuer Dienste gedachte ich Karriere zu machen. Drum[2] beherzige ich einerseits die Ermahnung des Laotze, daß man seine Wünsche und Begierden mäßige, auf der anderen Seite wieder forsche ich nach der Kunst des Shōshi[3], das Leben zu verlängern. Noch habe ich nicht das Alter von 70 Jahren[4] erreicht, und *bis dahin* wünsche ich, wie ein treues Pferd, mich durch ganz besondere Ausdauer und Treue hervorzutun. Loyalität und Tüchtigkeit muß ich zeigen im Amt, muß mich ernstlich bemühen vom frühen Morgen an[5].

Ein wenig habe ich meine innersten Gedanken hervorgezogen und Ihnen hier mitgeteilt.

Autorisierter Dainagon.

[1] Ausgabe A wie B haben hier 亞將 »asho«, welches aber — nach der Unterschrift zu urteilen — wohl 亞相 »asho« sein muß, chinesische Bezeichnung für dainagon.

[2] Um meine Gesundheit zu erhalten und lange dienen zu können.

[3] Vgl. Brief CXXXIX, Anm. 2.

[4] Über den Ursprung des Ausdrucks 懸車之年 »kensha no toshi« = 70 Jahre, vgl. Kanwadaijirin S. 565, 2.

[5] Um mich der Ehre der Ernennung wertzuzeigen.

CLXIV.

不及三旬之齡、昇八座之科、殊常之恩、抃舞不少、夜部及深更、不申慶賀、今日可參所々、肅栗之牛何駕檳榔、一日從石見國、獻斑牛之由、或者告之、早可借給者尤所望也、將以千里之駿逸、聊播一日之眉目、

Noch habe ich nicht das Alter von dreimal zehn Jahren erreicht, und doch bin ich schon emporgestiegen zu dem Amt der acht Sitze[1]: eine seltene Gnade! — nicht wenig tanze ich herum und klatsche in die Hände — vor Freude darob. — Gestern war es schon spät in der Nacht, *als ich es erfuhr*, und so konnte ich Ihnen die freudige Kunde nicht mehr bringen. Heute muß ich zu verschiedenen Leuten gehen. Aber, wie könnte mein abgemagerter, zitternder Ochse den Palmblatt-*Wagen*[2] ziehen? — Nun hat mir jemand gesagt, daß Sie neulich aus der Provinz Iwami ein scheckiges Rind bekommen haben. — Wenn Sie es mir gütigst schnell einmal leihen wollten, wäre mein höchster Wunsch erfüllt. Mit diesem Prachtochsen, der 1000 Meilen läuft, will ich einen Tag lang ein wenig Ehre einlegen.

[1] Synonym für »sangi« = hohe Ratgeber des Dajōkwan, deren es in alter Zeit »acht« gab: vgl. Papinot S. 628.

[2] Der Text hat nur »biro« als Abkürzung für »birōge no kuruma«, eine Art »gissha« 牛車 = Ochsenwagen, bei dem das Dach aus Palmblattstreifen geflochten ist. Diese vornehmen Wagen durften nur von höheren Priestern und von Beamten über dem vierten Rang benutzt werden: vgl. Kokushidaijiten S. 2078; der Bilderatlas dazu bringt auf Taf. 24 die Abbildung eines solchen Wagens.

CLXV.

慶賀事

右弱冠之間、學問爲宗、偏慕杏壇之風、未舉蓬壺之雲、而忽任羽林、兼昇鸞殿、兩箇慶賀可謂朝恩、今有此命、慶中之慶也、其間舊儀可賜芳訓、

Freudige Kunde:

Da ich erst zwanzig Jahre[1] zähle, ist mir die Wissenschaft noch der einzige Quell *meiner Freuden*, und ernstlich strebe ich danach, mir die Lehren der »Alma mater« zu eigen zu machen. — Noch bin ich nicht zu dem Wolkensitz des Exkaisers emporgeklommen [d. h. habe ihm noch nicht gedient], und doch werde ich schon in die Leibwache berufen, und zugleich darf ich hinaufsteigen in die Phönixhalle[2]. Beide glücklichen Ereignisse müssen als besondere Gnade des Hofes gelten. Es ist Glück über Glück, daß ich jetzt diesen Ernennungsbefehl erhalte. — Das erforderliche alte Zeremoniell müssen Sie die Güte haben, mich demnächst zu lehren.

[1] So nach einer Stelle in Liki 曲禮.

[2] D. h. Kaiserpalast: er bekommt also Zulaß zum Kaiser.

CLXVI.

請嚴命之事

右非龍鳳之通才、爲鸞鸞之貫首、尤滿之誡古賢恐之、無其器忝此職、臨深踏薄、惴々于心而已、但天之所與不可謙讓、仍慥從事、可致夙夜侍、今有恩問、欣感尤深、明日參謝之次、欲承嚴旨、

Bitte um gestrengen Befehl[1]:

Obschon ich nicht mit dem Talent eines Drachen und Phönix begabt bin, hat man mich doch zum göttervogelgleichen Kurōdo-Präsidenten gemacht. — Die Weisen der alten Zeit fürchteten die Mahnung[2], die da heißt: »Wenn der Drache zu hoch steigt, wird bald er's bereuen«, und zum andern den Satz: »Wer da hat, dem wird genommen, wer bescheiden ist, dem wird gegeben«. Ohne geeignet dafür zu sein, habe ich doch die Ehre, dies Amt zu erlangen. Es ist, als ob ich — kennend die Tiefe — auf dünnes Eis träte. Und das macht mir das Herz bange.

Allein, was der Himmel einem beschert, das darf man nicht in *falscher* Bescheidenheit von sich weisen. So füge ich mich eben dem Gang der Dinge. Vom frühen Morgen bis in die Nacht hinein will ich tätig sein, um meine Pflicht zu erfüllen.

Soeben kommt von Ihnen eine gnädige Gratulation. Mein Freudengefühl darüber ist sehr tief. Wenn ich morgen bei Ihnen meinen Dankbesuch mache, möchte ich Ihren geschätzten Rat vernehmen.

[1] Höflichkeitsausdruck für »freundlicher Rat«: diesen will Schreiber ebenso getreu befolgen wie einen gestrengen Befehl.

[2] Im Text sind diese Weisheitssprüche nur durch die beiden Zeichen 尤滿 »ko-man« angedeutet. 尤 ist das Anfangszeichen von einem Satz aus Yihking 尤

龍有悔, der häufig in dem Sinne »Hochmut kommt vor dem Fall« zitiert wird. Das andere Sprüchlein stammt aus Shuking 大禹謨, wo es heißt: 滿招損. 謙受益. 時乃天道, welches wörtlich bedeutet: »Das Vollsein lädt Verlust ein, die Bescheidenheit empfängt Nutzen; dies ist der Weg des Himmels.«

CLXVII.

謹言上、依鸞臺之勤、登龍作之官、年齡雖老何恨之有、明日可申慶賀、前駈之人、無家僕之可然、誂宮恪勤者、可招一兩侍、帶刀之中、得意之者、試可相語也、細馬一疋可被借及、不要沛艾可足騎用也、爲完無馬之人也、

Teile ergebenst mit:

Auf Grund meiner *langjährigen* Dienste im Palast bin ich zu dem Amt eines Chūnagon[1] emporgestiegen. Hoffentlich wird man mir nicht grollen, daß ich trotz meines Alters *noch ein solches Amt annehme*. Morgen werde ich *meine Antrittsbesuche machen und* offiziell allen das glückliche Ereignis mitteilen. — Da ich aber unter meinem Hausgesinde keinen zum Vorreiter geeigneten Mann habe, werde ich ein oder zwei Diener aus einem Prinzenpalast bestellen und zu mir kommen lassen. Auch von der Leibgarde will ich mich mit einigen mir zusagenden Leuten besprechen, *damit sie mein Gefolge bilden*. Schließlich möchte ich Sie bitten, mir gefälligst ein kleines Pferdchen zu leihen. Wenn es auch kein stolzes Roß ist, so wird es wohl zum Reiten genügen: es ist ja nur, um den einen der beiden Vorreiter, der keinen Gaul hat, komplett zu machen.

[1] 龍作之官 »ryusaku no kwan« ist ein sonst unbekannter Ausdruck, der — nach der Briefunterschrift zu schließen — mit Chūnagon = »mittlerer Rat« identisch sein muß.

Auch 鸞臺 »randai« ist nirgends auffindbar; das erste Zeichen steht oft für »kaiserlich«; das Kompositum scheint als Bezeichnung für »kaiserlicher Wohnsitz« zu dienen.

CLXIX.

一日魚書、拜戶部尙書、齡雖衰邁頻浴鴻慈、是則奉公無貳、不顧私門之所致也、洪澳之竹、吳江之松、請論貞勁何慙之、有陰德之家、陽報必至者也、衙下年少先老、才秀超倫、美舉芳於秋蘭、明德朗於夜

月、彌端勁心可被持奉公之節也、自愛玉體、不可混風塵之客、愚老之言、如良藥之苦口、萬事在面、不盡筆紙、

Nach Ihrem neulichen Schreiben[1] bin ich zum Präsidenten vom Minbushō[2] ernannt worden. Obgleich das Alter mich schon hinfällig gemacht hat und ich *die Grenze der Leistungsfähigkeit* bereits überschritten habe, bade ich mich also noch immer in der Gunst und dem Wohlwollen des Hofes. Das kommt wohl daher, daß ich — wie kaum ein anderer — völlig im Dienste aufging und nimmer an mich selbst und mein Haus dachte. — Der Bambus von Ki no kuma[3], die Kiefern von Gokō[3] — sie sind Symbole der Treue: soll ich mich vielleicht von ihnen beschämen lassen? — In ein Haus, wo versteckt die Tugend wohnt, dahin kommt sicher ganz offen die Belohnung.

Sie sind noch jung, und Sie lassen dem Alter den Vortritt. Ihr hervorragendes Talent übertrifft das der Genossen. Der Duft Ihres schönen Ruhmes ist noch stärker als der der Herbstorchidee. Ihre leuchtende Tugend glänzt heller noch als in der Nacht der Mond. Noch immer mehr sollen Sie Ihr starkes Herz festigen, immer mehr das Pflichtgefühl im Amt steigern. Dabei müssen Sie auch Ihren edlen Körper schonen und nicht mit Leuten der gemeinen Welt in Berührung bringen.

Die Rede des törichten Greises [d. h. meine Rede] schmeckt bitter — wie gute Medizin[4]. — Alles andere, wenn ich Sie sehe: Pinsel und Papier genügen nicht, *um meine Gedanken zu vermitteln.*

[1] Im Text steht 魚書 = »Fischschreiben«, einer der vielen Ausdrücke für Brief, der seinen Ursprung darin hat, daß einmal ein Chinese ein geheimes Schreiben in das Innere eines Karpfens versteckte, den er dem Adressaten schickte.

[2] = Ministerium für Bevölkerungspolitik. 戸部 und 尚書 sind chinesische Bezeichnungen für »mimbusho« und »chokan« 長官 = Präsident.

[3] Chinesische Ortsnamen in Shihking = chin. K'i-yü und Wu-kiang.

[4] Das scheinbare Lob der vorhergehenden Sätze enthält in Wirklichkeit Ermahnungen; es wird nicht gesagt, wie der Adressat ist, sondern wie er sein sollte. Z. B. soll er den Alten den Vortritt lassen und nicht, wie er es offenbar getan hatte, verdiente Leute, wie den Schreiber, um ein höheres Amt beneiden usw. »Gute Medizin schmeckt bitter« ist ein altes Sprichwort: »Ryoyaku kuchi ni nigashi.«

CLXX.

右直物之次、適關爵級、已謂通貴、尤可歡欣、改青衫爲朱紱、灼々紅桃被奪其色、今依此命、彌知慶賀之由、位記只今所持來也、夜部入眼云々、拜官之

人誰々乎、黄紙之詔有知音之者、載脂行輪可赴其所侍、但先可申爵賞之慶歟、如是事可賜教訓也、諸事併在参拝之次、

Bei der Beamtenmachlese[1] ist zufällig auch mir eine Rangerhöhung zuteil geworden. Das muß man doch eine glatte Karriere nennen, und gar groß ist meine Freude darob! Nun werde ich mein grünes Kleid wechseln und ein rotes Gewand[2] dafür anlegen. Selbst der Pfirsich in seinem duftigen Rot soll verblassen im Vergleich mit mir!

Erst durch Ihren Brief erhielt ich Kunde von meinem glücklichen Geschick. Das Rangdiplom hat man jetzt soeben gebracht. — Schon fällt nächtliches Dunkel auf mein Auge, und *und ich kann Sie heut nicht mehr besuchen.*

Wer sind denn die Leute, die Ämter erlangten? In dem Erlaß auf gelbem Papier [= kaiserlicher Erlaß] sind auch verschiedene gute Bekannte genannt. Ich werde also meinen Wagen schmieren und mich auch zu diesen begeben müssen. Doch zuerst will ich meinen Freunden die Rangerhöhung mitteilen.

Über allerlei Dinge müssen Sie mich gütigst belehren. — Alles andere, wenn ich die Ehre habe, Sie zu sehen.

[1] Vgl. Brief LXIX. Anm. 1.

[2] Vgl. Brief LXVII. Anm. 3.

CLXXI.

可借給細馬事

右春日祭使可勤仕侍、共人料可入之馬、其數差多、須以東國之駃騠播南京之面目也、

陸奥守殿

Daß Sie mir freundlichst ein kleines Pferd leihen sollen:

Bei dem Kasuga-Tempelfest muß ich als Abgesandter fungieren. — Die Zahl der Pferde, die für die Begleiter gebraucht werden, ist sehr groß.

Mit einem hervorragenden Pferde der Ostprovinzen[1] möchte ich in der Südhauptstadt[2] Ehre einlegen.

An den Herrn Gouverneur von Mutsu.

[1] Der Brief ist gerichtet an den Gouverneur von Mutsu, das die Provinzen im Nordosten Japans umfaßt, wo seit alters die Pferdezucht in Blüte stand.

[2] Gemeint ist die frühere Hauptstadt Nara, die südlich von Kyōto liegt und in der sich der Kasugatempel befindet.

CLXXII.

奉覽作文

右一日、於小六條荒百花之次、有蹴鞠之事、藤金吾之雲、白死頗無天骨、人々嚧嘲、興盡欲歸、愁綴蕪詞之處、織文章以無綿繡之色、叩寂寞以無金玉之聲、然而人加一篇、自及數首、爲經一覽獻之、可賜取捨、對花錦雖述一日之懷、乘竹帛恐貽萬代之咲、努力々々、莫令外人見之、

Erlaube mir, Ihnen einige Dichtungen vorzulegen:

Neulich wurde bei Gelegenheit einer Blumenschau in Korokujo auch Fußball[1] gespielt. Der E-mon Fujiwara . . . . . [2] hatte gar kein Geschick, und die Leute lachten darüber. — Nach Schluß des Spiels wollte ich eigentlich heimgehen, aber wider meinen Willen habe ich *mit den anderen* dichten müssen und reihte nun die wie Unkraut schießenden Worte aneinander zu einem chinesischen Poem. Aus Worten webt' ich ein Muster, aber nicht hatte es das Aussehen von Brokatstickerei: mit Worten brach ich das einsame Schweigen, doch der Klang glich nicht dem von Gold und von Edelgestein.

Trotzdem haben auch andere Leute noch Gedichte hinzugefügt, und so entstand ganz von selbst eine kleine Sammlung, die ich Ihnen hiermit zur Durchsicht übersende, damit Sie eine Auslese des Guten und des Schlechten treffen mögen. — Im Anblick des Blumenbrokats hatten wir nichts weiter getan, als die Gefühle auszudrücken, die wir an jenem Tage in der Brust trugen. Sollte unser Geschreibsel aber etwa in die offiziellen Gedichtsammlungen aufgenommen werden, dann — fürcht' ich — wäre es eine Blamage für ewige Zeiten[3]. Ich bitte Sie also, niemand Einblick zu gewähren!

[1] Vgl. Brief III. Anm. 3.

[2] Unverständlich.

[3] Wörtl. »das Lachen von 10 000 Zeiten würde übrigbleiben«. — In Wirklichkeit wäre es dem Schreiber natürlich nicht unerwünscht, wenn die Gedichte Aufnahme in die offizielle Sammlung fänden.

CLXXIII.

雲林院花事

右天下之地形、以雲林院爲甲、就院謂之、西洞之水石在其右、紅梅翠柳如張錦繡、若過今明落藥亂

葩、奈狂風何、藤拾遺有可遊覽之約、去來又去來、花時易過者也、

Über die Blüten von U-rin-in[1]:

Wegen seiner *herrlichen* Lage muß U-rin-in unter allen Plätzen des Reiches wohl als erster bezeichnet werden. Wer ihn beschreibt, der wird sagen: Zu seiner Rechten liegt der Landschaftsgarten des Westpalastes mit Felsen und Wässern: rötliche Pflaumenblüten und junggrüne Weiden *muten uns an*, als ob da eine Stickerei in Brokat ausgebreitet wäre.

Noch ehe das Heute und das Morgen vergehen, werden wohl die Staubfäden fallen und die Blüten *zerzaust an den Bäumen* hängen. Doch was soll man gegen den Wind, den ungestümen, beginnen?

Der Jijū Fujiwara hat versprochen, einmal einen Ausflug dahin zu machen. — Sie gehen und kommen, und wieder gehen sie, und sie kommen — die Blüten. Wie schnell ist ihre Zeit dahin!

[1] Name eines ehemaligen Tempels in der Provinz Yamashiro in Kadonogun; ursprünglich war es ein Landsitz des Kaisers Junna.

CLXXIV.

今日月卿雲客、可參長秋宮云々、大略小弓之事歟、山梁雌雉或者送之、其羽成文、可爲奇珍、仍一雙之矢忽可調侍、所在之彫弓頗以古體也、新欲全造之處、難過敏心斷自々者、一日蒔繪御弓、令付廻季弖、雖非百中之能、爲交一日之遊也、

Heute werden sich, wie man sagt, die höchsten Herren aus des Kaisers Umgebung wie auch die anderen Hofleute nach dem Chōshū-Palast[1] begeben, wo wahrscheinlich ein Bogenschießen stattfinden soll.

Mir hat neulich jemand aus den Bergen eine Fasanenhenne gesandt, deren Federn selten schön gezeichnet sind, weshalb ich mir ein Paar Pfeile daraus anfertigen lasse. Auch einen ganz neuen Bogen will ich mir machen lassen, denn der geschnitzte, den ich besitze, ist ganz altmodisch geworden. . . . . [Text korrumpiert] . . . . Bitte, leihen Sie mir für einen Tag Ihren Goldlackbogen. Zwar bin ich kein Schütze, der auf 100 Schuß 100 mal trifft, aber ich will mich mit den anderen einen Tag lang amüsieren.

[1] Unbekannt.

CLXXVI.

儂年向八十、顧殘日而有思、三月者紅花盛開之候、黃鳥和鳴之比也、鮐背鶴髮之客四五輩、可招山宅、一日二日以遨、可養餘生、於此間豈不可哉、南亞相、藤左相、有尙齒之隹會、世爲美談、縱不製妙詞、何不企閑談、又囑一兩禪侶、可講法花妙典、講後賦一絶、欲爲讚佛乘之緣、如勸學會歟、東塔權律師可爲講匠也、爲聽聞可光臨也、莫類五千退座之人、

Die Zahl meiner Jahre geht der Achtzig entgegen, und wenn ich — mit dem Blick nach innen gerichtet — die mir verbleibenden Tage überschaue, werd' ich traurig gestimmt.

Der dritte Monat ist die Zeit, wo die rötlichen Blüten [= Kirschblüten] ganz sich erschließen, die Zeit, wo die gelbbraunen Vögel [= Nachtigallen][1] in harmonischem Konzert ihre Stimmen erklingen lassen. Vier oder fünf alte Herren, deren Rücken gekrümmt ist wie der des Igelfisches, deren Haar weiß schimmert wie das Gefieder des Kranichs, will ich nach meinem Landhaus einladen. Einen oder zwei Tage wollen wir uns vergnügen und uns stärken für den Rest des Lebens. — Warum sollten wir in dieser Zeit traurig sein? — Der Dainagon Mina*buchi Toshina*[2] und der Sadaijin Fuji*wara Arihira* hielten dereinst schöne Versammlungen zur Ehrung der Alten ab, und noch heute lobt sie darum die Welt.

Wenn wir vielleicht auch keine Gedichte von seltener Schönheit zu fertigen vermögen, warum sollen wir denn nicht eine gemütliche Unterhaltung planen? — Auch habe ich ein paar Priester beauftragt, das wunderbare Gesetz des Hokke-Sutra zu erklären. Und dann wollen wir natürlich auch ein wenig dichten. Durch Lobpreisung der Buddhalehre möchten wir den Grund legen *für eine spätere Daseinsform.* — Es wird sein wie eine Sitzung zur Wissensförderung. Der außerordentliche Risshi von Tōtō[3] wird wohl als Erklärer auftreten. Sie müssen uns die Ehre antun, zu erscheinen, um zuzuhören. Aber machen Sie's nicht so wie jene 5000, die ihre Plätze verließen, *weil sie zu hochmütig waren, das Wort zu vernehmen.*

[1] Die Nachtigall tritt sonst immer in Verbindung mit der »Pflaumenblüte« auf; hier steht sie neben der »Kirschblüte«.

[2] 南 ist hier Abkürzung für ～淵年名 Minabuchi Toshina, der in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts lebte und dadurch berühmt wurde, daß er in seiner Villa in Ono ein Kränzchen alter Herren von 60 und 70 Jahren um sich

versammelte. Mit dieser Einrichtung, die man »shoshikwai« 尚齒會 = »Verein zur Ehrung des Alters« nannte, hat er Schule gemacht. — Auch Fujiwara Arihira (hier abgekürzt: Fuji), ein bekannter Literat, hatte in seiner Villa in Awada im zweiten Jahr Anwa (= 969) einen solchen Klub gestiftet.

[3] Tōtō ist ein Tempel auf dem Berge Hieizan bei Kyōto; risshi = ein hoher buddhistischer Priester.

CLXXVII.

請雜事

一昨日拜除左親衞亞將、羽林抄暫可令見給也、賀茂祭使可勤仕之由、豫有其定云々、雲珠杏葉從兼可盡風流之美也、前々使用鏡鞍、若慣彼例、可申事之由歟、唐鞍慮外所候也、可加修飾侍、藏人可申博陸殿歟、將可申大將尊閣歟、雜色裝束可用一色歟、又可令染色々歟、如此案內、面展之次可申承、且以委之、

Verschiedene Anfragen.

Vorgestern bin ich zum Obristen der Leibwache zur Linken ernannt worden. Ich bitte Sie deshalb, mir das Reglement der Leibgarde einige Zeit zu leihen.

Wie man sagt, ist es auch jetzt schon bestimmt, daß ich als Abgesandter bei dem Kamotempelfest zu fungieren habe. Rechtzeitig werde ich mir Sattelschmuck und »Aprikosenblatt-Behang«[1] von modischer Schönheit und Eleganz beschaffen. — Die früheren Abgesandten benutzten »Spiegelsättel[1]«. Müßte ich es melden, wenn ich mich nach diesem Gebrauch richte? — Mein chinesischer Sattel ist nicht, wie er sein sollte; *jedenfalls* werde ich ihn reparieren und noch mehr Schmuck an ihm anbringen lassen.

Soll man endlich wegen der Reiter den Herrn Kwambaku bitten, oder soll man deshalb bei seiner Gnaden dem General Meldung machen?

Muß ich zur Ausstattung der niederen Diener einfarbige Gewänder benutzen, oder läßt man *die Stoffe* verschieden färben?

Derartige Anweisungen möchte ich von Ihnen empfangen, wenn ich Sie besuche. Bis dahin lasse ich die Sache auf sich beruhen.

[1] Es werden zwei Arten von Sätteln hier erwähnt, die beide zeremoniellen Zwecken dienten. Der »Spiegelsattel« = »kagamikura« war an den beim Reiten sichtbaren Teilen mit dünnem Silber- oder Messingblech belegt und diente vornehmlich den Hofleuten bei kaiserlichen Prozessionen. Das viel reichere sogenannte »chinesische Sattelzeug« = »karakura« wurde nur bei gewissen Gelegenheiten vom Sadaijin benutzt und war offiziell auch für den Abgesandten beim Kamofest vor-

geschrieben, an welche Vorschrift man sich aber — wie aus dem Brief hervorgeht — nicht immer gehalten zu haben scheint. Auch Schreiber ist sich noch nicht schlüssig, welchen der beiden Sättel er benutzen wird. Für alle Fälle will er sich aber rechtzeitig den zum chinesischen Sattelzeug gehörigen Schmuck besorgen, und zwar: 1. uzu 雲珠, eine Verzierung für die Sattellehne, und 2. kyoyō 杏葉, die aprikosenblattförmigen Metallbehänge, mit denen schellenartig Brust, Kopf und Hintergestell des Pferdes geschmückt wurden. Eine Abbildung des chinesischen Sattels findet sich in Kokushidaijiten S. 687.

VI. Buch.

CLXXIX.

明日紫野見物、可候御車也云々、且又於御栗栖之間、可聞郭公也、藤兵衛佐源侍従、令相伴給、件人等或慕柿本之風、或愛花山之様、妖艶軼人、已足驚目矣、若不告進士、定有相恨詞歟、但聞不及廣、其間之事、可令思慮給、書不盡言、併在面展、

四月日

Auf einem Ausflug nach Murasakino[1] werde ich morgen den Herrn Kwambaku im Wagen begleiten. So ist es befohlen. — In der Gegend von Ogurusu hoffen wir da wieder den Kuckuck[2] zu hören. — Auch den Hyō-ei no suke Fujiwara und den Jijū Minamoto nimmt er mit. Diese Herren lieben es, in der Weise des Kakinomoto[3] zu dichten, aber auch in der Art des Kwazan[4] sind sie bewandert. Durch die bezaubernde Schönheit ihrer Gedichte, die fürwahr dazu angetan sind, uns in Staunen zu setzen, ragen sie weit über andere empor.

Wenn ich Ihnen, dem Herrn Graduierten, nichts *von dem Ausflug* meldete, würde es sicher zornige Worte geben. Allein die Sache soll nicht so sehr unter die Leute kommen — das müssen Sie, bitte, bedenken.

Der Brief kann meine Gefühle nicht erschöpfen. Alles andere, wenn ich Sie sehe.

Im April.

[1] Eine Heidelandschaft in der Provinz Yamashiro, wörtl.: die Purpurheide.

[2] Der Kuckuck, der gewöhnlich Hototogisu heißt, hier aber onomatopoetisch »kakkō« genannt wird, hat von jeher bei den Japanern mit seinem melancholischen Ruf poetische Gefühle eigner Art geweckt und ist deshalb sehr häufig in schmerzlich-sentimentalen Gedichten besungen worden. Zumal im 4. Monat, wenn er vom Süden nach Japan zurückkehrt, machte man Landpartien, um ihn zu hören.

[3] Vgl. Brief LXXXIV, Anm. 2.

[4] Vgl. Brief XXIV, Anm. 2.

CLXXX.

明日帶刀手番云々、隨狀可趣右近馬場侍、且又可尋時鳥也、早脂流水、令同道給、爲承案內上啓如件、

Morgen werden die Tatewaki[1], wie es heißt, ein Wettrenn-Schießen[2] abhalten. — Von Ihrer Antwort hängt es ab, ob auch ich mich nach der Reitbahn des U-kon[3] begeben werde. Wir könnten dort auch versuchen, den Kuckuck zu hören. Schmieren Sie also schnell Ihren wie fließendes Wasser laufenden Wagen und kommen Sie, bitte, mit.

Um nähere Anweisung von Ihnen zu bekommen, mache ich obige Mitteilung.

[1] Kaiserliche Leibgardisten.

[2] 手番 »tetsugai« oder »tezukai« war ein Wettbogenschießen zu Pferde, wobei jeweilig zwei Reiter zu einer Gruppe zusammengekoppelt waren und während des Reitens schießen mußten.

[3] Leibwache zur Rechten.

CLXXXII.

一日初參關白殿、彼事擇吉日之間、所延引也、交鴛鴦群、望池水之泓澄、可謂象外之境也、金埒閑馬之間、驊騮相競、向風半漢、周穆八駿、何以如之哉、感緒之餘于今難忘、一昨日從若宮所給葦毛馬、兩耳曼竹、雙權協月、明朝於右近馬場、可試駿足、請轄花軒、早旦可御、四位少將、藤少納言、令誘引給了、

Vor einigen Tagen war ich zum erstenmal im Palast des Herrn Kwambaku. Ich hatte dafür einen glücklichen Tag ausgewählt, und deshalb hatte der Besuch sich verzögert. — Mich *im Garten*[1] unter die *Höflinge*, den Schwarm der Mandarinenenten, mischend, stand ich am Rande des tiefen, klaren Wassers des Teiches und wähnte in einer jenseitigen Welt zu weilen[2].

Abseits — durch prächtige[3] Zäune getrennt — standen die friedlich ruhenden Pferde, indessen andere — edel wie Hua-lin[4] und die andern acht Rosse des Chow-Königs Mu — feurig und schnell wie der Wind um die Wette liefen. Was könnte sich vergleichen mit solch herrlichem Schauspiel?! Auch jetzt kann ich das Übermaß von Gefühlen noch nicht vergessen.

Der Schimmel[5], den ich vorgestern von dem jungen Prinzen zum Geschenk erhalten habe, *ist ein prächtiges Tier*; er hat Ohren wie Ranken-

bambus[6] und ..... Morgen früh will ich auf der Rennbahn des U-kon einmal seine schnellen Füße probieren. — Ich bitte Sie. Ihren Wagen zu schmieren und früh am Morgen zu kommen. Den Hauptmann vom vierten Range und den Shōnagon Fujiwara habe ich auch eingeladen.

[1] Die Gesellschaft befindet sich im Garten des Palastes und schaut einem Pferderennen zu. — Die Gärten der Vornehmen hatten immer einen Teich, in dem »oshidori« (*Mandarinenenten*) oder »kamo« (*Wildenten*) umherschwammen, was dem Schreiber den nicht seltenen Vergleich der Hofgesellschaft mit Mandarinenenten nahelegt. An der Seite solcher Gärten war einen Teil derselben bildend — häufig eine Rennbahn in der Form eines langen, schmalen Rechtecks angelegt, wie man sie heute z. B. noch in dem alten Daimyō-Garten »Koraku-en« in Okayama sieht.

[2] Die vornehme Gesellschaft und der Reiz der Landschaft machen ihn das glauben.

[3] Wörtl.: »goldene«.

[4] 驊騮 »Ka-ryū«, chin. »Hua-liu«, ist hier irrtümlich als Bezeichnung für zwei Pferde aufgefaßt, während es nur der Name eines jener berühmten acht Pferde des Königs Mu ist; vgl. auch Brief XX, Anm. 6.

[5] »Ashige« ist ein Schimmel mit schwarzen Flecken, auch ein Grauschimmel.

[6] Wohlgeformte Ohren der Pferde werden sonst immer mit »sogitake« verglichen, dem in einem zur Längsachse spitzen Winkel durchschnittenen Bambus wo die Schnittfläche ein langes, schmales Oval bildet. — Die folgenden vier Zeichen sind unverständlich.

CLXXXIII.

桂邊有領地、尋邵平之跡、令殖五色之菰、而隣子村男每夜掠之、令條所指準盜論歟、已乖不納履之儀、兼仰里長、可加制止、彼邊散所雜色、多以居止、可彼仰案內也、

博士判官殿

Ich habe in der Gegend von Katsura ein Stück Land, das ich — dem Beispiel des Shōhei[1] folgend — mit schönfarbigen Melonen bebauen lasse. Aber die Nachbarn und die Männer aus dem Dorfe plündern dort jede Nacht. — Gilt das nach den betreffenden Bestimmungen in *Taihō-ryō* als Diebstahl? *Jedenfalls* verstößt es doch schon gegen die Vorschrift, *wonach bebautes Land* nicht betreten werden darf. — Nun, ich werde es heuer von Anfang an dem Dorfschulzen einschärfen, daß er *diesem Unwesen* Einhalt tue. — Es wohnen in dieser Gegend verstreut sehr viele Zōshiki[2] *und das werden wohl die schlimmsten Spitzbuben sein*!

Ich bitte Sie um werte Auskunft *wegen des Gesetzes*.

An den Herrn Entscheidebeamten
und Professor.

[1] Ein in China berühmter Melonenbauer; chin. = Shao-p'ing.

[2] Niedere Diener der Kuge (Hofadligen).

CLXXXIV.

瓊材之身、被補藏人頭、羊質虎文、古人所嗤也、對鴛群恥不翅之恩而已、恩劇彌倍難催遊放之興歟、雲林院之春花、遍昭寺之秋月、可以忘俗事、可以慰老思、被牽臺閣之劇務、不到其境、遺恨無疆、蹴鞠者昔所好也、然猶非蹇步之可欲、圍碁者今無廢也、然無上手之可競、極熱之比、掩韻聯句、可赴清涼之地也、且又延齡却老之方、不必蓼東海之藥矣、事々不啓、枉垂允容之、

Daß man trotz meiner geringen Befähigung gerade mich zum »Kurōdo no kami« ernannt hat, *das ist ebenso, wie wenn man* ein Schaf in ein Tigerfell[1] *steckte* — worüber ja schon die Alten gespöttelt haben. — Wenn ich mich mit der Schar der Mandarinenenten [= Hofleute] vergleiche, so muß ich mich nur schämen. solche Gnade *zu genießen* — ich, der ich doch nicht einmal Flügel habe.

Da nun mein Amt viel Mühe und Arbeit erfordert, wird es mir jetzt immer schwerer, mich einmal dem Genuß eines zwanglosen Vergnügens hinzugeben. — Gern möchte ich mich erfreuen an den Frühlingsblüten des Tempels U-rin, am herbstlichen Vollmond von Henjōji: möchte die Dinge der Welt vergessen, möchte die Gedanken des Greisenalters trösten. Allein, gefesselt durch heftig drängende Regierungsgeschäfte, ist es mir nicht möglich, an solche Orte zu gelangen. Grenzenlos ist darob mein Gram.

Einst war ich ein Freund des Fußballspiels — jedoch es ist nicht mehr das, was ich alter, steifgewordener Kerl mir wünschen möchte. — Das Go-spiel freilich hab' ich auch jetzt noch nicht aufgegeben — doch, wo find' ich den Meister, der mit mir turnieren könnte?

So wollen wir *wenigstens* jetzt in der Zeit der Hundstage nach einem Platze gehen, wo es kühl und wo *die Luft* rein ist und wollen uns die Zeit vertreiben mit Reimraten[2] und Rundgedichten. Dann wird es wohl nicht nötig sein, die Medizin des östlichen Meeres[3] zu brauen, um die Jahre zu verlängern und das Alter fernzuhalten. — Ohne weitere Einzelheiten mitzuteilen, bitte ich Sie, ausnahmsweise Ihre Zustimmung zu geben.

[1] 文 heißt hier »die Zeichnung« des Tigerfells; gewöhnlich steht dafür in dieser aus dem Chinesischen stammenden sprichwörtlichen Redensart: 皮 = »Fell«.

[2] »In-futagi«: ein Spiel, wobei in einem Reimgedicht das chinesische Zeichen für das eine der beiden reimenden Worte (= in) zugedeckt (= futagu) wird, um erraten zu werden.

[3] Nach der chinesischen Legende wuchsen auf der im östlichen Meere gelegenen sagenhaften Insel Horaizan 蓬萊山 wunderkräftige Kräuter, aus denen das Lebenselixier gezogen werden könnte.

CLXXXV.

山亭幽閑、俗事如忘、絃管一兩曲、以備優遊、相知伶人時々來臨、只其所無者琵琶而已、八月十五夜、雲霞若晴、忝可有光儀、昔日所翟、龍笛與鳳琴也、伯牙絶絃、古史載之、羨先未死調雅音、

Umgeben von romantischem Frieden liegt mein Landhaus, *so recht* geeignet, um die Dinge dieser Welt vergessen zu machen. — An einigen Melodien auf der Flöte und Harfe wollen wir uns dort vergnügen. — Ein mir befreundeter Musiker kommt manchmal zu mir heraus; *er spielt jedes Instrument*; was er nicht kann, das ist allein die Biwa-Laute.

Wenn in der 15. Nacht des 8. Mondes[1] der Himmel frei sein sollte von Wolken und Nebel, dann bitte ich um die Ehre Ihres werten Erscheinens. — Was Sie in früheren Tagen gelernt haben, das ist doch die Drachenflöte und die Phönixharfe[2]. — Die alte Geschichte berichtet, wie Hakuga[3] die Saiten seiner Harfe zerschnitt. Noch einmal, ehe ich sterbe, möcht' ich Ihr schönes Spiel hören: — dies ist mein Wunsch.

[1] Der 15. August a. St. war wegen seines herrlichen Vollmonds berühmt. Nach dem alten Kalender fiel der Vollmond immer auf den fünfzehnten des Monats.

[2] »Drache« und »Phönix« sollen hier nur andeuten, wie edel die Instrumente, wie wunderbar ihre Musik.

[3] Der Chinese Po-ya 伯牙, den die Japaner »Hakuga« nennen, zerbrach seine Harfe und zerschnitt deren Saiten, als sein Freund starb, der sein verständnisvollster Zuhörer gewesen war. Vgl. Kojiseigo S. 770, 2.

CLXXXVI.

去月某日上遂職之表、七十而致事、禮有明文、況動纏緩風難趁公庭、不如卜菟裘之地偏全鶴髮之齡、漢朝二疎、素所欽仰也、抽簪懸車、其期漸至、嵯峨別墅可爲隱逸之棲居、席月明雲、將送餘生於其處、尋春花翫秋葉之日、忝杜花軒於篳戸、老之幸也、

An einem Tage des letzten Monats habe ich Seiner Majestät das Gesuch um Entlassung aus dem Amt überreicht. — Daß man mit 70 Jahren sein Amt niederlegt, darüber gibt es in Raiki [chin. — Li-ki] einen berühmten Satz. — Zumal ich fast gelähmt bin, fällt es mir schwer, mich an den Hof zu begeben. Was kann man da Besseres tun, als sich ein Plätzchen zum Ruhesitz auszuwählen, um dort nur noch die Jahre der weißen

Kranichhaare zu vollenden. — Die beiden Brüder So[1] am Hofe von Kan wurden von jeher hochgeschätzt. — Endlich ist für mich die Zeit gekommen, wo ich die Hutnadel herausziehe, um mich in den Wagen zu setzen[2].

Meine Villa in Saga ist das Nest, wo ich die Zurückgezogenheit und Muße *genießen will*. . . . [Text verderbt] . . . Dort werde ich das Leben, das mir noch übrig bleibt, verbringen. —

Wenn Sie an den Tagen, wo man die Frühlingsblüten sucht, wo man mit den Herbstblättern spielt, Ihren Wagen gnädigst nach meiner ärmlichen Reisigtür[3] lenken wollen, dann ist das ein Glück für mein Alter.

[1] Die beiden Brüder, die unter der Han-Dynastie in China lebten, wurden gelobt, weil sie sich rechtzeitig aus dem Amt zurückzogen, ehe sie von der jüngeren Generation als »Kleber« betrachtet wurden.

[2] Die hohe Kopfbedeckung »Kwammuri« wurde durch eine Art Nadel (kogai oder Kanzashi) am Haar festgesteckt; beim Besteigen des Wagens mußte dieser »Hut« abgenommen werden.

[3] Bescheidenheitsausdruck für »mein Haus«.

CLXXXVIII.

愚息右武衛將軍、可勤仕御禊前駈之由有定云々慮外依有産穢、令申故障之所、彼處虛誕、猶可奉仕之由有催者、祟神之禮清淨爲先、此度之事、彼用代官如何、件之前駈謂五位四人、不可必用衛府歟、蒼旻在上、自垂昭鑒、玉卮無當、其譬不憚、何闕祟神之儀、更招諸人之毀哉、有事次之時、可令洩申給者所望也、

Daß mein dummer Sohn, der Hyō-e-no-kami, als Vorreiter des Kaisers bei der Reinigungszeremonie fungieren soll, ist, wie man sagt, bestimmt worden. Da nun aber ganz unerwarteterweise durch eine Geburt *über unser Haus* Unreinheit[1] gekommen ist, habe ich dies als Hinderungsgrund angeführt. Jedoch man hielt es für eine Ausrede und hat weiter dazu gedrängt, daß er jenes Amt versehe.

Bei den feierlichen Handlungen der Götterverehrung ist Reinheit die erste Bedingung. Wie wär's dann also, wenn man in diesem Falle einen Ersatzmann benutzte? Jene erwähnten Vorreiter sind, soviel ich weiß, vier Leute im fünften Range: sie müssen durchaus nicht *wie mein Sohn* Mitglieder der Leibwache sein.

Wie der blaue Himmel, der sich über uns wölbt, alles hienieden widerspiegelt, *so bleibt dem Auge des Kaisers nichts verborgen*[2]. *Das*

Sprichwort sagt: »Ein Juwelenbecher ohne Boden[3]«. *und man braucht sich fürwahr nicht zu scheuen, diesen Vergleich zu ziehen.* Warum soll es bei der Zeremonie göttlicher Verehrung an etwas fehlen? Warum soll man sich überdies den Spott der Leute zuziehen? — Wenn Sie Gelegenheit haben, bitte ich Sie, die Sache Seiner Majestät zu unterbreiten. Dies ist mein Wunsch.

[1] Vgl. Brief XX, Anm. 1.

[2] Der Sinn ist: es würde dem Kaiser nicht verborgen bleiben, wenn ein Unreiner an der Zeremonie teilgenommen hätte. Diese wäre dann zu vergleichen mit einem »Juwelenbecher ohne Boden«, d. h. einem Ding, das bei aller Kostbarkeit einen Fehler hat, der ihm allen Wert nimmt.

[3] 當 ist hier gleich 底; vgl. Koji seigo S. 264. 1.

CLXXXIX.

一日可獻五節舞姬之由、有其定云々、美麗童女定難尋得歟、裲襠在誰許哉、去年江州有其營、大略可尋彼例也、如承西施之類貴殿、巫山之神、洛川之妃、猶可赭面云々、參入之次、可任玉顏、不可被秘藏者素懷可足、

Neulich ist, wie es heißt, bestimmt worden, daß ich die Tanzmädchen für das Gosechi-Fest[1] darzubringen habe. — Hübsche Mädchen ausfindig zu machen, ist nun aber gar nicht so einfach.

Wer hat denn die Ryōtō-Gewänder[2] in Verwahrung? Letztes Jahr hat der Gouverneur von Ōmi die ganze Sache besorgt. Ich werde also im großen ganzen wohl einfach seinem Beispiel folgen können.

Wie ich höre, befindet sich in Ihrem Hause ein Mädchen, so schön wie Seishi[3]. Selbst die Fee des Zauberinnenberges[4], selbst die Elfen des Raku-Flusses[5] — sie müssen erröten *im Vergleich mit dieser Schönheit.* Wenn ich zu Ihnen komme, möchte ich dieses Juwelengesicht sehen. Wenn Sie das Fräulein nicht geheim in Verwahrung halten werden, dann geht mein schon längst gehegter Wunsch in Erfüllung.

[1] Vgl. Brief XXXIX, Anm. 1.

[2] Vgl. Brief XL, Anm. 2.

[3] Chin.: Hsi-shih; vgl. Brief LXI, Anm. 2.

[4] 巫山 chin.: Wu shan, eine in der Provinz Sze-chuan gelegene Bergkette, die durch die bekannte Elegie Kao T'ang 高唐 des Dichters Sung Yü 宋玉 als Wohnung einer schönen Fee berühmt wurde; vgl. Mayers Nr. 873.

[5] Der chinesische Fluß Loh 洛, den die Phantasie des Dichters Ts'ao Chih 曹植 mit schönen Elfen belebte; vgl. Brief VII, Anm. 4 und Mayers Nr. 426.

CXCI.

忝尙書之後、愼戴鸞臺之星、常趁鳳闕之月、六日休暇之外、不遑他事、久闕面拜如此故也、不堪田佃仰示史畢、彼減省官府可令催侍、藥師法隆兩寺別當任符、臨窮冬未可成歟、位祿之事、其中承所被行也、以任國租穀宛給事爲恆典、何有狐疑、依於朝選除西海之都督、其慶雖深、其恨不淺所以者何、母在堂可致晨昏、而一日拜賀之由彼示云、[…脫字…]汝將赴西海、則恨闕侍於椒庭蘭閨之芳塵、背汝欲留東海、止嫌增鬱陶於山郵水驛之蒙霧、一聞斯言、五內無聊、毛義捧檄、素慮相違、來月某日首途可宿河陽館、雍州供給其儲疎薄歟、一兩日經廻之間、旨酒嘉肴、甲宅之菓、丙穴之鱗、期芳賜耳、李老贈人以言、祖席之間可被賦一絶歟、交態已久、莫忘芳契、每有便風、請付帛書、

太宰帥

Nachdem ich gnädigst zum Minister[1] ernannt worden war, nahm ich in Ehrfurcht den Stern des Dajōkwan auf mein Haupt [= ich hatte die Ehre, ein Mitglied des Dajōkwan, des obersten Rates, zu sein] und eilte täglich zum Mond[2] des Phönix-Tores [= ging täglich nach dem Palast]. Für andere Dinge hatte ich außer am Ruhetag — am sechsten — niemals Muße. Und solches sind die Gründe, daß ich so lange Zeit verfehlte, Sie zu besuchen.

Wegen der Felder, von denen infolge des schlechten Ertrags keine Steuer abgegeben werden kann, habe ich mit dem Schreiber gesprochen, und der Steuernachlaß wird bei der Regierung erwirkt. — Was die Ernennung der Verwalter der beiden Tempel Yakushi und Hōryū angeht, so kann sie jetzt, wo man doch dem Jahresende entgegeneilt, nicht mehr stattfinden. Indessen werden Erkundigungen eingezogen über Rang und Gehalt. Es ist ja die Regel, daß man das Steuergetreide des Amtslandes

als Gehalt (?) bekommt (?): warum soll man sich darüber zweifelnden Gedanken hingeben?

Jetzt bin ich durch Hofwahl zum Statthalter der Provinzen des westlichen Meeres[3] [= Kyūshū] ernannt worden. Tief im Innern sollte ich mir dazu gratulieren! Doch warum gränt sich darob mein Herz? — Meine alte Mutter ist noch bei mir, und ich dien' ihr am Morgen und am Abend. *Sie muß ich nun verlassen.* Vor ein paar Tagen bei der Gratulationsfeier klagte sie und sprach: *Wenn ich mit* dir nach dem Westmeer ginge[4], so würde es mir Kummer bereiten, daß ich nicht mehr der Kaiserin meine Aufwartung machen kann. *ich würde mich sehnen* nach dem wohlriechenden Staub der Orchideengemächer [= der kaiserlichen Frauengemächer]. Drum möcht' ich in Ungehorsam gegen dich, *mein Sohn,* am östlichen Meere [= in Kyōto] verbleiben. Nur hasse ich es, daß meine Melancholie vermehrt wird, *wenn nur langsam deine Briefe mich erreichen* durch die trüben Nebel der Bergpostwege und der Wasserpoststationen. — Als ich diese Rede vernahm, da verspürte ich keine Freude in den fünf Eingeweiden, und über den Brief meiner Ernennung dacht' ich jetzt anders als zuvor.

Im nächsten Monat am Soundsovielten werde ich in Kayōkwan[5] meine erste Station *auf der Reise nach Kyūshū* machen. Der Gouverneur von Yamashiro wird für ein einfaches Mahl sorgen. Ein oder zwei Tage lang *wollen wir uns laben* an wohlschmeckendem Wein und guten Zuspeisen, an Früchten von [?] und Fischen von [?]. Und von Ihnen hoffe ich da noch ein Freundschaftsgeschenk zu bekommen: so wie Laotze die Leute mit gutem Rat beschenkte, so bitte ich Sie, mir beim Abschiedsmahl noch ein Gedicht[6] zu singen. — Über eine lange Zeit schon erstreckt sich unser Verkehr, und Sie dürfen unsern Freundschaftsbund nicht vergessen. Jedesmal, wenn es einen günstigen Wind gibt, bitte ich Sie um ein Seidenschreiben [= werten Brief].

Dazai no sotsu, Statthalter von Kyūshū.

[1] 尚書 steht für gewöhnlich im Sinne von »Shuking«, ist aber hier eine allgemeine Bezeichnung für eine Art Palastkanzler.

[2] Es steckt dahinter die unbestimmte Vorstellung, daß der Palast und sein Bewohner, der Kaiser, mit dem Mond, die obersten Räte mit den Sternen zu vergleichen seien.

[3] Wie wir aus der Unterschrift ersehen, war Schreiber zu dem sehr hohen Amt des 太宰帥 »Dazai no sotsu« befördert worden, das ursprünglich nur mit kaiserlichen Prinzen besetzt werden konnte; vgl. Papinot s. Dazaifu.

[4] Der Text enthält hier die Angabe, daß eine Anzahl Zeichen ausgefallen ist; »wenn ich« und der irreal-konditionale Sinn sind vom Übersetzer interpoliert.

[5] 河陽館 Kayōkwan ist die Amtswohnung des Gouverneurs von Yamashiro in Yodo. Bis zu dieser Stadt gedenkt der Schreiber am ersten Tage zu reisen.

[6] Dieses Gedicht soll auch eine gute Lehre enthalten, die Schreiber dann auf der Reise zu beherzigen gedenkt.

CXCII.

某謹言、去月某日著博多津、某日著鎮守府、此間無風雨之難、神道祐之歟、宋朝商客其舶已來、貨物數多倍於前々云々、麝臍之香、鳳文之鏤、可謂奇珍、以通天之犀求明月之珠、勢州蚌胎產件珠者也、早付便脚可兆給也、紺青蘇枋且以奉之、心事雖多、併期後餞耳、謹言、

伊勢守殿　　太宰大貳

Erlaube mir mitzuteilen:

Im letzten Monat bin ich am ...ten Tage in Hakata[1] angekommen und am ...ten im Chinjufu[2]. Während der *ganzen* Reise hatte ich kein einziges Mal unter Wind und Wetter zu leiden — es hatten wohl die Götter[3] ihre Hand über mir.

Das Schiff der Kaufleute aus dem Lande der Sung[4] ist bereits angekommen und hat viele Waren mitgebracht: man sagt: doppelt soviel als früher. Moschus aus dem Nabel des Moschushirsches und Gravierungen (?) von Phönixzeichnungen (?) muß man als besonders selten hervorheben.

Gegen Horn vom tausendjährigen Rhinozeros[5] wollen *die fremden Händler* Perlen mit dem milden Glanze des Mondes eintauschen. Im Leib der Venusmuscheln[6] der Provinz Ise bilden sich diese Kleinodien. Ich bitte Sie, einem Boten solche zu übergeben und mir umgehend zu schicken. Ich werde Ihnen dafür ein wenig Ultramarin und Rotholz[7] verehren.

Obgleich ich noch vieles auf dem Herzen habe, warte ich damit, bis ich Ihnen später wieder einmal schreibe.

Zweiter Beamter der Statthalterei.

An den Herrn Gouverneur von Ise.

[1] Hakata ist eine ehemals in hoher Blüte stehende Hafenstadt, die jetzt das Hafenviertel von Fukuoka im Nordwesten Kyūshū's bildet.

[2] Chinjufu 鎮守府 bedeutet hier dasselbe wie Dazaifu = Statthalterei von Kyūshū (vgl. Brief CXCI. Anm. 3), die ihren Sitz in der Stadt Dazaifu hatte. Diese liegt eine kleine Tagereise landeinwärts südöstlich von Hakata.

[3] 神道 »shinto« bedeutet hier noch nicht »Shintoismus«, sondern etwa »Handlungsweise, Wille der Götter«.

[4] 朝 hier wie in Brief CXCIII nicht = »Hof«, sondern = »Land«: das »Land der Sung« ist China, wo damals die Sung-Dynastie herrschte.

Dieser und die beiden folgenden Briefe sind wertvolle Zeugnisse für die Art der Handelsbeziehungen zwischen Japan und China in der damaligen Zeit. Wir sehen, was für Waren ausgetauscht wurden, und gewinnen einen Einblick in die Technik des Auslandshandels.

[5] 通天之犀 »tsūten no sai« soll nach »Sansai-zu-e« das Horn eines mehr als tausendjährigen Rhinozeros sein, dem göttliche Kraft innewohnt; es vermag das Wasser zu teilen und dient zur Bereitung einer Wundermedizin.

[6] Der Brief ist an den Gouverneur von Ise gerichtet. Dort müssen jene Venusmuscheln = jap.: hamaguri, die auch sonst in Japan vorkommen, damals wohl von Perlfischern ausgebeutet worden seien.

[7] Zeigt, wie hoch Färbstoffe geschätzt wurden.

CXCIII[1].

所贈綾錦已動心機、就中能言鸚鵡可謂珍禽、丹穴之鳳何以如之、抑旅舶之間、定乏資粮、馬米紅稻贈于客館、至便抑領莫嫌輕微、良吏所求書籍、篇目雖多、聖朝盛崇文章之道、家國絶經典之文哉、不羅縷可在後信、春暖攝理者、以狀、

鎭守都督

Der mir verehrte Seidendamast und der Brokat hatten bereits mein Herz gerührt; vor allem aber der sprechende Papagei, der als ein Wundervogel bezeichnet werden muß und dem sich selbst der berühmte Phönix von Tanketsu(?) wohl kaum vergleichen kann.

Nun, auf der Seereise wird es wohl an Bord Ihres Schiffes mit dem Proviant etwas knapp hergegangen sein, und ich schicke Ihnen deshalb ungeschälten Reis und Klebreis nach Ihrem Gasthofe. Ich bitte Sie, wenn der Bote zu Ihnen kommt, *dieses Geschenk* anzunehmen und es wegen seiner Wertlosigkeit nicht zu verachten.

Ein tüchtiger Beamter *Ihrer Heimat* sucht Bücher — eine große Zahl von Büchern[2]. — In Ihrem weisen Lande verehrt man mit Eifer den Weg der Literatur. Glauben Sie aber vielleicht, daß bei uns das Studium der kanonischen Schriften aufgehört habe[3]?

Ohne hier noch weitere Einzelheiten zu berichten, überlasse ich das einer späteren Mitteilung. — Schonen Sie sich in dieser warmen Frühlingszeit! Obiges teile ich Ihnen mit.

Präsident des Chinjufu.

[1] Das Schreiben ist gerichtet an einen chinesischen Kaufmann, der mit wertvollen Waren zum Tauschhandel nach Japan gekommen ist. Er war in Hakata gelandet und hatte dem Präsidenten des Chinjufu, dem Statthalter von Kyūshū, um sich dessen Wohlwollen zu sichern, einige wertvolle Geschenke übersandt, wofür dieser hohe Beamte seinen Dank ausspricht und ein kleines Gegengeschenk macht, um nicht in den Verdacht zu kommen, bestochen zu sein.

[2] Seltenere chinesische Werke, die in Japan in Abschriften erhalten waren.

[3] Schreiber drückt damit aus, daß die Schätzung jener Bücher zu groß ist, um sie herzugeben.

CXCIV.

進上

象眼　雌黄

右依一日之嚴命、捜求籠子之底、所進上也、象眼送數稔、其色梨黒、紫羅紅錦少所候也、若有御用、可經御覧、就中蜀郡所織、殊動慮緒、先年宋人貨物之中、有叢竹綾、仍尋商船所求得也、古集一兩局、周四郎所志也、未及披露、避暑之次可枉花轅也、製作之體、太以骨張也、不混凡流、可招一兩輩風客侍、懸物左色紙儲侍也、

Erlaube mir, Ihnen zu verehren:

gemustertes Seidenzeug[1] aus China und gelben Farbstoff[2].

Ihrem neulichen Befehl zufolge habe ich meine Korbtruhen durchstöbert und erlaube mir, Ihnen nunmehr obiges zu senden. — Die Seide liegt bereits viele Jahre bei mir und ist *vor Alter [?]* schon schwarzbraun[3] geworden. Auch violetten, dünnen Seidenstoff und roten Brokat habe ich ein wenig. Sollten Sie dafür Verwendung haben, so werde ich Ihnen diese Stücke zeigen[4]: besonders das in Shoku[5] gewebte [d. i. der erwähnte Brokat] erregt unsere Bewunderung. — Auch Seidendamast, mit dichtem Bambus bemustert, *besitze ich.* Vor Jahren befand er sich unter den Waren eines Mannes aus dem Lande der Sung; ich suchte *damals* das Handelsschiff sogleich auf und erstand diesen Stoff.

Ich habe überdies ein paar Bände einer Sammlung alter Gedichte, die Shū Shirō[6] ausgewählt hat und die noch nicht allgemein bekannt sind. — Wenn Sie in die Sommerfrische gehen, bitte ich Sie, Ihren Wagen hierher zu lenken. Die Form und Dichtart *jener Gedichte* ist wirklich ganz vortrefflich. — Wir wollen uns nicht in den allgemeinen Strom mischen [= uns nicht mit Alltagsmenschen gemein machen]. Ich werde nur einige Ästheten einladen. Als Preis halte ich ein farbiges Papier[7] bereit, das der Dichter Sa [?] *mit einem Gedicht beschrieben hat.*

[1] 象眼 »zogan«, das in der späteren Metalltechnik »Tauschierarbeit« bedeutet, wird hier »zogani« gelesen und ist ein aus China importierter Seidenstoff, bei dem vermutlich auf dunklerem Grunde weiße Muster ausgespart waren.

[2] 雌黄 »shi-ō« ist eine Verbindung des Arsens mit Schwefel (Arsensulfid), die in der Natur als schön rubinrotes Mineral unter dem Namen »Realgar« vorkommt und ein orangegelbes Pulver liefert, das früher als gelbe Farbe, in Japan auch als geschätzte Medizin diente. Auch das sehr ähnliche, aus Kambodscha stammende

Gummigutt. das gleichfalls als gelbe Wasserfarbe und Arznei benutzt wurde, heißt in Japan »shi-ō«. Es ist aber nicht mineralischen, sondern pflanzlichen Ursprungs, weshalb es im Gegensatz zu jenem oft als »kusa-shi-ō« 草雌黄 bezeichnet wird. Hier kann es nicht gemeint sein, da es in jener Zeit noch gar nicht in Japan bekannt war, denn es ist 1295 zuerst von einem chinesischen Reisenden von Kambodscha nach China gebracht worden.

[3] Wörtl.: »birnenschwarz«; die japanische Birne hat eine gelbbraune Färbung.

[4] »Zeigen« heißt hier, wie so häufig, »verehren«.

[5] 蜀 = chin.: Shuh, etwa = heutigem Ssech'uan. Diese Gegend war in alter Zeit berühmt durch ihre Weberei, vornehmlich durch eine besondere Art von Brokat. Vgl. auch Brief XVII, Anm. 6.

[6] Unbekannt.

[7] Der Schreiber lädt den Empfänger zu einem poetischen Kränzchen in ganz intimem Kreise ein, wobei die Gäste zunächst die erwähnte Auswahl chinesischer Gedichte kennenlernen und dann sich an einem kleinen Wettdichten beteiligen sollen. Für dieses wird als Preis jenes Papier ausgesetzt. Es ist dies ein kleiner Bogen (etwa 20 cm im Quadrat) dickes Phantasiepapier, genannt »shikishi« 色紙, worauf man noch heute Gedichte schreibt. Solche mit Gedichten beschriebene Papiere erfreuen sich einer hohen Schätzung; sie werden gesammelt und zuweilen auf Wandschirme und Papierschiebetüren (Kara-kami) geklebt, denen dann oft als einer Art Autographensammlung hoher Wert beigemessen wird. — 左 scheint Abkürzung eines Dichternamens zu sein.

CXCV.

府大粮事

右都督被聞云、請使向國、請取後稱風波之難、京庫之日進納已難、國司被辨、京庫尤適其宜歟、就中府家修理之間、工夫之食、先待件物、早可被辨濟者也、雖爲年預沙汰、更難進退、可被推察也、

筑前守殿

Die an das Dazaifu abzuliefernde, aber noch rückständige Reissteuer[1] von Kyūshū.

Darüber hat der Statthalter folgendes verlautbart: Der Steuereintreiber wird in die Provinzen gehen und die Steuer in Empfang nehmen.

Wenn man bedenkt, welchen Gefahren durch Sturm und Wellen *die Schiffe auf dem Wege nach Kyōto* ausgesetzt sind, *so muß man einsehen*, wie schwierig es ist, die Steuer bis zu dem bestimmten Termin nach den Speichern von Kyōto zu bringen. — Nur wenn die Provinzbehörden rechtzeitig die Steuer *beim Dazaifu* einliefern, ist es möglich, die für die Kyōtospeicher gesetzte Frist einzuhalten. — Zumal jetzt, wo die Verwaltungs-

gebäude unserer Statthalterei ausgebessert werden, muß zunächst der Lohn der Arbeiter aus der erwähnten Steuer bezahlt werden[2].

Sie müssen also sehr schnell Ihren Verpflichtungen nachkommen! Obgleich *Säumigkeit* in diesen Jahren ganz gewöhnlich ist. *war sie doch nie so arg wie jetzt*, und wir wissen wirklich nicht mehr, welche Schritte wir tun sollen. — Ich bitte Sie. sich in unsere Lage zu versetzen.

An den Herrn Gouverneur von Chikuzen.

[1] Ein Mahnbrief an den Gouverneur von Chikuzen, der die Reissteuer seiner Provinz noch nicht abgeliefert hat. Diese Steuer war von sämtlichen Gouverneuren in Kyūshu zunächst an die dortige Zentralbehörde, das Dazaifu, abzuführen. Nach Abzug des für die Statthalterei benötigten Teiles geht sie dann zu Schiff weiter nach Kyoto, wo sie bis zu einem gegebenen Termin eintreffen muß. — Bei säumigen Zahlern nimmt der Steuereintreiber — eventuell mit Gewalt — den Reis selbst in Empfang, was natürlich für den betreffenden Gouverneur noch mit gewissen Unannehmlichkeiten verknüpft war. Vor diesen will Schreiber den Adressaten behüten.

[2] Wörtl.: »die Speise der Arbeiter wartet auf die obige Sache = Steuer«.

CXCVI[1].

去春、安樂寺曲水宴、獻詩者衆、是則九州之牧、多任折桂人之故也、筑州刺史當仁作都序、其文可觀、峴山之句猶可招恥歟、明年肥州可闕、若浴鴻恩被割虎符者、所羨可足、殘菊燕席、可感其詞花、努力々々、莫望他國矣、

前河州刺史文亭　　豐前守

Im letzten Frühling gab es bei dem Kyokusui-Gelage[2] im Anraku-Tempel sehr viele, die ein Gedicht darbrachten. Dies hat seinen Grund eben darin. daß zu Gouverneuren der Kyūshū-Provinzen meist lorbeergekrönte[3] gelehrte Herren ernannt werden. — Die Rolle, den allgemeinen einleitenden Essai zu schreiben, war damals auf den Gouverneur von Chikushū[4] gefallen. Diesen Aufsatz muß man gesehen haben! Selbst die Sätze des Kenzan [?] würden *bei einem Vergleich* Schande auf sich ziehen.

Nächstes Jahr wird *die Stelle des Gouverneurs von* Hishū[4] erledigt. — Ich würde mich sehr freuen, wenn Sie sich in der kaiserlichen Gnade badeten und für Sie das Beglaubigungssiegel gespalten würde[5]. Dann könnte ich bei dem poetischen Trinkgelage im Herbst, wenn die Chrysanthemen zur Neige gehen. Ihre Gedichte bewundern. Versuchen Sie auf keinen Fall. eine andere Provinz zu bekommen.

Gouverneur von Buzen.

An den früheren Herrn Gouverneur von Kawachi.

[1] Schreiber wünscht, daß sein Freund, der zur Zeit stellenlose ehemalige Gouverneur von Kawachi, versuche, nach Kyūshū zu kommen, wo eine Stelle frei wird. Deshalb läßt er ihn einen Blick tun in das Leben in Kyushu mit seinem anregenden Verkehr der geistig hochstehenden Gouverneure, die sich des öfteren zu poetischen Trinkgelagen versammeln.

[2] Vgl. Brief LXXXVIII, Anm. 1.

[3] Beim chinesischen Examen erhielten die drei besten Graduierten Lorbeerzweige.

[4] Chikushū = Chikugo und Chikuzen; Hishu = Higo und Hizen, sämtlich Provinzen in Kyūshū.

[5] D. h.: »wenn Sie ernannt würden«. Vgl. dazu: Conrady, Die chinesischen Funde Sven Hedins am Lopnor. Einleitung.

CC.

去月某日入境、今月某日著任、倩見土風、民黎謹厚、田畝不荒、蠶桑之業軼於往古、倉廩充溢、稻粱繁多、人無菜色、有衣食源、調庸租稅、合期可辨之由、諸郡司皆所請也、是則施仁恕加優之故也、杜葉漸落之比、割月俸先可獻上也、俗隼人富只隨治術、御巡已近、意慮何國哉、美州爲犬牙之境、可彼懇望也、努力々々、莫赴他國、書不盡言、併在上道之時、

尾張守

Am Soundsovielten des letzten Monats kam ich in mein Gebiet, und in diesem Monat am Soundsovielten hab' ich mein Amt angetreten. Wenn ich die hiesigen Verhältnisse und den ganzen Charakter der Provinz genau betrachte, *so muß ich sagen:* das schwarzhaarige Volk[1] ist umsichtig bei der Arbeit und freundlich[2]; die Felder liegen nicht verwüstet da; in der Pflege der Seidenraupen und Maulbeerbäume [d. h. im Seidenbau] übertrifft man die alten Zeiten; Speicher und Scheuern sind voll zum Überfließen; groß sind die Mengen von gutem Reis verschiedener Arten; nirgends sieht man Leute, die einen ausgehungerten Anblick darböten; für Kleidung und Nahrung gibt es reichliche Quellen, und daß Naturalabgaben, Frondienste[3] und Reissteuer zur[4] rechten Zeit geleistet werden, dafür bürgen alle Behörden sämtlicher Bezirke. — All das kommt eben daher, daß *die Beamten* humane Milde walten lassen und *ihr noch* Weitherzigkeit hinzufügen.

In der Zeit, wo die Blätter des Waldes nach und nach abfallen, will ich vom Monatsgehalt etwas abtrennen und darbringen [?][5].

Ob das Volk arbeitet und ob die Leute reich werden, das hängt nur von der Kunst der Verwaltung ab.

Es ist jetzt bald an Ihnen die Reihe, *Gouverneur zu werden.* Auf welche Provinz richten sich denn da Ihre Absichten und Gedanken? — Die Grenzen der Provinz Mino und die meiner Provinz[5] greifen ineinander über wie Hundezähne. Da sollten Sie sich doch von ganzem Herzen jenes Gebiet wünschen. Also, gehen Sie auf keinen Fall in eine andere Provinz!

Mein Schreiben kann die Worte nicht erschöpfen. Alles miteinander sollen Sie hören, wenn ich zu Ihnen komme.

Gouverneur von Owari.

[1] 民黎 ist ungewöhnlich; in umgekehrter Reihenfolge hingegen ist es in der chinesischen Literatur sehr häufig und bedeutet »die jungen Leute« — im Gegensatz zu den alten, den weißhaarigen — und dann »die große Masse des Volks«.

[2] Es muß dahingestellt bleiben, wieweit die hier gegebene Charakteristik des Volkes in der Provinz Owari Anspruch auf historische Treue machen kann. Sicher ist, daß einige, wenn nicht die meisten der gebrauchten Ausdrücke, nichts weiter sind als Reminiszenzen aus der Lektüre chinesischer Schriftsteller, die, um ihres Wohlklangs willen und um mit Gelehrsamkeit zu paradieren, hier aneinandergereiht sind und dabei bis zu einem gewissen Grade Beziehung zu den wirklichen Verhältnissen haben mögen. — So wird in China von Speichern meist gesagt: 充溢 »sie sind voll zum Überfließen«; schon in Liki heißt es: 民無菜色 »das Volk sieht nicht verhungert aus« und ähnliches mehr.

[3] Bei diesen gab es damals schon Ablösung durch Reis- oder andere Steuer.

[4] Der Sinn dieses Satzes ist unverständlich. 杜 hat sonst als Kun: amanashi, fusagu usw.; hier hat es die seltenere Bedeutung »Wald«.

[5] Owari, die Provinz des Schreibers, ist zum großen Teil von der Provinz Mino umschlossen, so daß sich enge nachbarliche Beziehungen ergeben.

CCI.

謹上、秋風解纜、昨日入洛、臨舊窓開五籍、案上塵深、庭前草滋、櫻花獨綻、不異昔春、夜部謁藤相公、蒙霧已散、故情不忘、隨身珍奇、具表微志、而舟船遲來自以懈怠、雖不及石崇、誰謂爲黔婁、可然之事、可隨貴殿、諸事繁多、不能委聞矣、

大內記殿　　土佐守平

Teile ergebenst mit: Im Herbst, wo der Wind günstig, habe ich die Schiffstaue gelöst und bin nun gestern wieder in der Hauptstadt angekommen[1].

Ich trat in mein altes Studierzimmer: ich schlug die fünf Bücher[2] auf; dick lag der Staub auf dem Pulte; im Vorgarten wucherte das Un-

kraut; nur ein paar Kirschblüten hatten sich geöffnet — ganz ebenso wie im Frühling vergangener Zeiten.

Am Abend besuchte ich dann den Minister Fujiwara, und die trüben Nebel *meiner Melancholie* wurden sogleich zerstreut. — Alte Gefühle der Freundschaft sind noch nicht vergessen. Ich habe ihm deshalb auch etwas Seltenes mitgebracht, um — so gut ich es als einfacher Mann vermag — ihm meine Gefühle zu offenbaren. Aber das Schiff, *das mein Gepäck befördert*, hat sich verzögert, und so muß ich, ohne zu wollen, *in der Überreichung meines Geschenkes* sehr säumig sein[3]. Zwar bin ich kein Sekisō [?], aber wer wollte sagen, ich sei ein Kenrō [?][4]?

In dieser Angelegenheit möchte ich Ihrem *geschätzten Rate* folgen[5]. — Ich bin mit allerlei Dingen sehr beschäftigt und kann hier keine einzelnen Fragen stellen.

Taira, Gouverneur von Tosa.

An den Herrn 1. Sekretär im
Ministerium der Zentralverwaltung.

[1] Schreiber ist aus seiner Provinz Tosa auf der Insel Shikoku zu einem Besuch nach der Hauptstadt gekommen; er hat die »Schiffstaue gelöst« (die Anker gelichtet) und sich des günstigen Herbstwindes, eines Südwindes, bedient, um schnell nach der nördlich gelegenen Osakabucht zu kommen.

[2] Gewöhnlich spricht man von den »4 Büchern« = »shisho« 四書 = 4 chinesischen klassischen Büchern und von »5 Büchern« = »gokyo« 五經, 5 anderen chinesischen klassischen Büchern: 易經, 書經, 詩經, 春秋 und 禮記.

[3] Eigentlich hätte er das Geschenk sogleich bei seinem ersten Besuch überreichen müssen.

[4] Sekiso und Kenro scheinen chinesische Eigennamen zu sein, deren Träger jedoch nicht festzustellen sind.

[5] Fujiwara ist wahrscheinlich Minister der Zentralverwaltung, an deren ersten Sekretär der Brief gerichtet ist. Schreiber bittet diesen indirekt um Rat, was er in seiner Verlegenheit tun soll, vielleicht auch, welches von verschiedenen »Mitbringseln« er nach Ankunft des Transportschiffs dem Minister überreichen soll.

CCII.

除目之間、可有事定、其國不與狀、神舍佛寺謂其修造、不及十分之二三、公卿僉議、定處其過歟、慥巡目記、可被注破損新造也、貴館脩良之名、已被古今、猛虎渡河可比其德歟、狼戾之民皆以雌伏云々、公卿有闕可登用之由、已見格條、數國之間一事匪懈之旨、一日一兩月卿被褒美、政迹分明、所感申

也、任中之功、當時爲先、雖及除夜、今年之內被畢
レ レ ニ レ ニ
辨濟、可有恩賞歟、
一 レ ニ 一

播磨守殿 安藝守

Mit dem großen Ernennungsfest wird wohl eine Beratung *der Minister* verbunden sein. — Nun wird Ihnen in dem Fuyojō[1] Ihrer *früheren* Provinz vorgeworfen, daß von allen notwendigen Reparaturen und Neubauten der Shintō- und Buddhatempel noch nicht zwei oder drei Zehntel fertiggestellt worden seien. Die Ministerversammlung würde dies entschieden als Ihre Schuld betrachten.

Schicken Sie mir also bestimmt das Journal über die Bauten. Es müssen darin alle Einzelheiten über die Ausbesserung von Schäden und über Neubauten verzeichnet sein. — Schon seit langer Zeit schmückt Sie der Name eines eifrigen und guten *Beamten*. Ihre Tugend kann man vergleichen mit *der jenes chinesischen Gouverneurs, aus dessen Provinz sich sogar* die wilden Tiger *wegen der allzu geordneten Verhältnisse zurückzogen und* durch den Fluß schwammen, um auszuwandern. — Die wie Wölfe widerspenstigen Untertanen sind — wie es heißt — sämtlich zahm geworden wie brünstige Hennen[2]! — Wenn eine Ministerstelle frei wird, dann werden *Sie* in diesen Dienst aufrücken: so sieht man's ja schon in den Bestimmungen von »Kaku«[3]. — Neulich haben auch einige hohe Hofbeamte Sie gelobt, weil Sie ohne irgendwelche Verfehlungen schon mehrere Provinzen verwaltet haben. Der Erfolg Ihrer Verwaltung liegt klar vor Augen, und ich spreche meine Bewunderung dafür aus. Die Verdienste während Ihrer Amtsführung übertreffen wohl *die* aller anderen derzeitigen Gouverneure.

Wenn es auch erst am Sylvesterabend ist, so müssen Sie doch im Laufe dieses Jahres noch alle *Rückstände für Reparaturen und Neubauten* beglichen haben. Dann werden Sie gewiß auch gnädige Belohnung vom Kaiser bekommen.

Gouverneur von Aki.

An den Herrn Gouverneur von Harima.

[1] Bei dem Amtswechsel der Gouverneure war seit 726 ein bestimmter Modus in Geltung gekommen, indem der scheidende Beamte seinem Nachfolger an der Hand seiner Buchführung genau Rechnung ablegen mußte, worauf dann der neue Gouverneur eine Art Zensur ausfertigte. Waren alle Rechnungen richtig befunden, alle Reparaturen der Amtsgebäude und Tempel pflichtgemäß ausgeführt usw., dann wurde ein sogenanntes »geyujō« 解由狀 ausgestellt, im anderen Falle ein »fuyo-geyujō« 不與解由狀 oder kurz »fuyojō«, welches der Gouverneur a. D. persönlich in der Hauptstadt bei der Regierung vorlegen mußte. — Im Laufe der Zeit war natürlich auch in dieser Beziehung eine große Laxheit eingerissen, wofür unser Brief einen guten Beleg liefert.

Der Gouverneur von Aki ist der Schreiber des Briefes; der Empfänger, der Gouverneur von Harima, war sein Amtsvorgänger, der während seiner Amtsführung nur einen kleinen Teil der notwendigen Tempelreparaturen und -neubauten aus-

geführt hatte und deshalb ein »fuyojo« hätte erhalten müssen. Wäre dies ordnungsgemäß ausgestellt und von dem schuldigen Beamten eingereicht worden, so dürfte dieser schwerlich seinen jetzigen Posten erhalten haben. Aber man ist nachsichtiger geworden. Es besteht jetzt die Möglichkeit, daß der Nachfolger von der Ausstellung bzw. Einreichung eines »fuyojo« absieht, sofern für die versäumten Bauten noch nachträglich die Kosten oder ein gewisser Teil derselben erstattet werden. — Schreiber droht deshalb seinem Vorgänger mit der Eingabe der schlechten Zensur, versucht ihn dann aber dazu zu überreden, daß er sich zur Zahlung der Baukosten bis zu Ende des Jahres verpflichte. Durch übermäßiges Lob zeigt er dem Empfänger, welchen Schaden er sich selbst zufügte, wie er seinen guten Namen aufs Spiel setzte, wenn er nicht zahlen würde.

[2] Nach Koji-seigo wird dieser Vergleich gebraucht von großer Unterwürfigkeit: »so wie die Henne dem Hahn gehorcht«: kommt schon in 後漢書 vor.

[3] Kaku oder Kyaku = Sandaikyaku; vgl. Papinot S. 628.

CCIV.

近來側聞、被淫雙六之由、禁制綸旨先後重疊、六位以下決杖一百、五位者則解却見任、奪位田位祿、四位已上停給封戶、其由具見弘仁格、勾合出九誰人所爲乎、早々可被停止也、又文選博奕論無益之由、已以分明也、於碁琴者有何事乎、不貪爲寶、聖人炳誡也、

Neulich hörte ich gerüchtweise, daß Sie sich dem Würfelspiel[1] ergeben hätten. — Früher und später sind doch immer wieder kaiserliche Verbote *des Hasardspiels* aufeinandergehäuft worden! — Leuten unter dem 6. Rang werden 100 Stockschläge zudiktiert. Solche vom 5. Rang entläßt man aus dem derzeitigen Amt, und man nimmt ihnen Rangland und Ranggehalt. Leuten vom 4. Rang aufwärts gibt[2] man kein Lehen mehr. — Alle diese Verhältnisse findet man genau dargelegt in den Kōnin-Bestimmungen[3].

Was sind denn das überhaupt für Leute, die die *Würfelaugen* zusammenzählen und die 9[4] *Steine [?]* auf das Brett schieben? [d. h.: tut das etwa ein anständiger Mensch?] — Also gewöhnen Sie sich das einmal recht bald ab!

Schon in dem Essai über das Hasardspiel in Monzen[5] ist doch ganz klar gesagt, wie töricht *das Spiel* ist. — Go-Spiel und Saitenspiel — das ist natürlich harmlos. — »Nicht nach Schätzen streben, das ist der größte Schatz«, so sagt eine klare Ermahnung des Weisen.

[1] Das Würfelspiel: 雙六 = sugoroku ist schon frühzeitig aus China gekommen, denn bereits im Jahre 689, im 3. Jahre der Kaiserin Jitō, wird dieses Hasardspiel verboten, was dann später noch sehr häufig geschehen mußte. Die

Verbote scheinen sich aber nur gegen das Spiel als Glücksspiel zu richten; soweit kein Geld gesetzt wurde, muß es, wenigstens zeitweise, erlaubt gewesen sein. Daß es bei Hofe als harmloser Zeitvertreib sehr beliebt war, erfahren wir aus Makura no Sōshi, Genji-monogatari, Ōkagami, Eigwa-monogatari usw. — Das Spiel-»Brett«, dessen man sich bediente, war ein schwerer Holzklotz von 7—8 Sun Breite, etwa 1.2 Shaku Länge und 4—5 Sun Höhe. Durch einen Längsstreifen in der Mitte zerfiel das Spielfeld in 2 gleiche Gebiete von Freund und Feind, die wiederum durch Querlinien in je 12 lange schmale Felder geteilt waren. Diese wurden beim Spielen mit je 12 weißen und schwarzen Steinen, den »Pferden« 馬 besetzt. Als »Würfelbecher« für die beiden Würfel diente ein Stück Bambusrohr. Je nach der Zahl der geworfenen Augen rückten die Pferde vorwärts. Wer zuerst das feindliche Gebiet besetzt hatte, war Sieger. — Eine Abbildung einer Spielergruppe aus der Genroku-Zeit findet sich in Kokushi-daijiten S. 1484.

[2] Was sie haben, nimmt man ihnen natürlich.

[3] = Kōninkyaku: die im 2. Jahre Konin (= 811) erschienenen Bestimmungen in 10 Bänden, die mit den gleichzeitig herausgegebenen 40 Bänden »shiki« die Sammlung »Kōnin-kyaku-shiki« bilden, in der alle Gesetze und Verordnungen seit 701, dem Erscheinungsjahr von Taihō-ritsu-ryō, enthalten waren.

[4] Im Text steht nur »neun herausgeben«; ob sich dies auf Steine bezieht, und ob man damals nur mit 9 Steinen gespielt hat, ist nicht klar.

[5] Monzen 文選 = chin.: Wen-Hsüan, die berühmte klassische Auswahl von Essais, die gegen 530 von einem chinesischen Prinzen gemacht wurde.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

Mitteilungen
des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin

Zweite Abteilung

Westasiatische Studien

Redigiert von
Prof. Dr. M. Hartmann, Prof. Dr. G. Kampffmeyer
und W. Bolland

1918

Berlin
Kommissionsverlag von Georg Reimer

Inhalt.

Seite

Zu »Aus der neueren Osmanischen Dichtung« 1. Versuch einer Synthese und Nachträge. Von Martin Hartmann 1

Algerisch-tunesische Briefe. II. Von O. Rescher 83

Eine lexikographische Liste zum Dialekt der Brakna (Senegalaraber). Nebst zwei Photographien. Von O. Rescher 113

Ein osmanisch-türkisches Kinderlied von der »blinden Kuh« nebst einem neugriechischen Gegenstück. Von Dr. Karl Hadank 126

Bibliographische Anzeigen:

Eine medizinische Maimonides-Handschrift aus Granada. Herausgegeben, übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Rabbiner Dr. Kroner (Janus [Leyden] 1916, Bd. XXI, S. 203 ff.). Besprochen von O. Rescher . . . 129

O. Rescher, Zu meiner Übersetzung der Qaṣiden des abû'l-Aswad ed-Du'alî (Greifswald 1914; in Kommission bei O. Harrassowitz, Leipzig) . . 132

O. Rescher, Notizen über die »*k. el-amṯāl*« genannte und *eṯ-Ṯa'ālibī* zugeschriebene Sentenzensammlung 134

Zu „Aus der neueren Osmanischen Dichtung“ I.

Jahrgang XIX (1916) S. 124—179.

Versuch einer Synthese und Nachträge.

Von Martin Hartmann.

Man kann nicht auf die Vitae von fünfundzwanzig Personen eine Geschichte der neuesten türkischen Dichtung aufbauen, zumal wenn die beiden wichtigsten Vertreter fehlen. Es lassen sich aber aus der Verwertung der Daten einige Feststellungen gewinnen, die, an sich von nicht zu großer Bedeutung, für das Gesamturteil Anhaltspunkte bieten bei Bearbeitung weiteren Materials und zugleich auf das weisen, was bei solcher Bearbeitung im besonderen zu beachten ist.

Ich gliedere die Daten nach: I. Zeit. II. Ort. III. Gesellschaft und Staat.

I. Zeit: Die achtzehn lebenden Personen, deren Geburtsjahr in I genannt ist, bestreichen der Geburt nach 1852—1892. Allen steht voran an Alter Abdulhakk Hamid (1852), zur Zeit [1916] 64 Jahre alt; zwischen 50 und 59 Jahre alt sind: Dschenab Schehabeddin (1860) und Chalid Zija (1866); zwischen 40 und 49: Sulaiman Nesib (Sami) (1867), Hüsein Su'ad (1868), Abdullah Dschewdet (1869), Mehmed Re'uf (1875) Fa'ik Aali (1876); zwischen 30 und 39: Kazim Nami (1877), Jaschar Nezihe Hanum (1882), Dschelal Sahir (1883), Schehabeddin Sulaiman (1885), Fazyl Ahmed (1866); zwischen 20 und 29: Izzet Melih (1887), Kadri (1889), Köprülü (1890), Chalid Fachri (1891), Selaheddin Enis (1892). Die Zeit hat hier Bedeutung in anderem Sinne als in der Regel. Bei diesen Türken ist das Alter nicht an sich bestimmend. Die Männer, die heute in den besten Jahren sind, wurden gefährdet, zum Teil schwer geschädigt durch die Zeit des Terrors, durch die die Nerven aufs höchste angespannt wurden, die öffentliche Tätigkeit vollkommen aus geschaltet wurde. Nur der ursprünglichen Kraft des türkischen Wesens ist es zu danken, daß diese Zeit nicht größere Verheerungen angerichtet hat. Es ist eine kraftvolle junge Generation da, die das Glück zu schätzen weiß, daß sie nun arbeiten und schaffen darf.

II. Ort: Die sechzehn lebenden Personen, deren Geburtsort in I genannt ist, gliedern sich so: 1. Stambul und Vororte: Abdulhakk Hamid, Chalid Fachri, Schehabeddin Sulaiman, Nigar Hanum, Hüsein Su'ad, Chalid Zija, Jaschar Nehize Hanum, Mehmed Re'uf, Dschelal Sahir; 2. Mazedonien (Monastir): Dschenab Schehabeddin; 3. Albanien (Schkodra): Kazim Nami;

4. Dijarbekir (Sulaimanije): Fa'ik Aali, Sulaiman Nazif; 5. Syrien (Beirut): Ihsan Ra'if Hanum; 6. Egypten (Kairo): Ja'kub Kadri; 7. Kreta: Izzet Melih. — Aus dem Orte der Geburt dürfen nicht vorschnelle Schlüsse gezogen werden: dem alle zwei, drei Jahre den Amtssitz wechselnden höheren Beamten werden in der Provinz Kinder geboren, die mit dem Vater weiterziehen (Ihsan Ra'if verlebte nur vier Jahre als Kind in Beirut); daneben geht die der Türkei eigentümliche Erscheinung, daß Beamte an ihrem Amtssitze oder einem Orte ihres Amtsgebietes hängen bleiben und eine Tochter des Landes zur Frau nehmen: die Kinder wachsen dort auf und werden entweder von dem fremden Volktum aufgesogen oder werden dem Türkentum durch frühe Sendung nach Stambul erhalten; auch dann verraten sie in mancherlei Zügen den fremden Einschlag. Wenn ich die Wirkung eines solchen (S. 17) für die beiden Söhne des Dijarbekirli Sa'id Pascha annahm, die im Wilajet Dijarbekir (nach einem Bericht in Sulaimanije) geboren sind, so wurde ich schwankend durch die mir gemachte Bemerkung, daß in solchen Provinzstädten das osmanisch-türkische Element sehr stark sei, und daß das fremde Volktum dort fast verschwinde; wie weit bei dieser Angabe eine Konstruktion vorliegt, entzieht sich meinem Urteil; sicherlich darf die Bedeutung der nicht türkischen Elemente in den Provinzen nicht unterschätzt werden: das alte System der Unterdrückung, wie sie namentlich unter Abdulhamid geübt wurde (der Kurde, der eine kurdische Zeitung las, wurde streng bestraft, jede literarische Regung sofort unterdrückt) hat dem Osmanischen Reiche nur Unheil gebracht: nicht eine Gewaltpolitik, die die Quelle beständiger, von den Oppositionsparteien geschürter Unruhen wird, sondern einzig eine mit starker Hand geführte, gerechte, die Bedürfnisse der Bevölkerung mit liebevollem Verständnis erfassende, weitschauende Regierung, wird den nichttürkischen Provinzen volle, dem Wohle des Ganzen am besten dienende Entwicklung bringen. Kurden türkischer Staatsangehörigkeit sollen von Kind an in der türkischen Sprache einen gründlichen Unterricht erhalten und sollen das echte Türkisch in vollem Maße sich zu eigen machen; sie sollen aber auch ihre Muttersprache lieben und pflegen dürfen: dichten sollen sie jedenfalls nur in dieser, sonst kommt ein Zwitter heraus, der dem wahren Türkentum nur Schaden bringt.

III. Gesellschaft und Staat. Ich gliedere: IIIA Blutband, IIIB Volk und Sprache, IIIC Wirtschaft, IIID Vorstellung, IIIE Staat.

IIIA Blutband. Über die Eltern haben wir nur unvollkommene Nachrichten; genau müßte auch da wieder nach Blutband unterschieden werden. Ich fasse so zusammen: Die väterliche Aszendenz hat Alter und Bedeutung: bei Köprülü aus der historisch bedeutenden Familie Köprülü, bei Ja'kub Kadri und Chalid Zija (Türken), bei Schehabeddin Sulaiman (Albaner), bei Izzet Melih (Kreter), bei Selaheddin Enis (Georgier). In der Sippe sind Dichter und Künstler: bei den Brüdern Fa'ik Aali und Sulaiman Nazif; der Großvater bedeutend bei Dschenab Schehabeddin und Chalid Zija; der Vater ist erkennbar als Staatsbeamter bei Abdulhakk Hamid. Fa'ik Aali,

Sulaiman Nazif. Ihsan Ra'if Hanum, Fazyl Achmed, Schehabeddin Sulaiman, Hüsein Su'ad, Izzet Melih; als Offizier bei Dschenab Schehabeddin, Sulaiman Nesib, Chaild Fachri, Nigar Hanum, Selaheddin Enis, Dschelal Sahir; als Großhändler bei Chalid Zija. Zum Volke des Vaters siehe schon oben bei den Männern albanischen, griechischen und georgischen Ursprungs: Ungar ist der Vater bei Nigar Hanum. Konvertit: der Vater von Nigar Hanum.

Über die Mütter, die doch so wesentlich sind zur Erklärung mancher Züge, liegen leider fast nirgends Nachrichten vor; Stambulerin aus vornehmer Familie: bei Nigar Hanum; aus guter Türkenfamilie mit Dichtern ist die Mutter von Mehmed Fuad; Tscherkessin die von Mehmed Re'uf.

Im Orient spricht man nicht von der Gattin, der Mutter der Kinder, daher sind Notizen über eheliche Verbindung selten. Und doch ist das wichtig, weil gerade in diesen Kreisen höhere Auffassung der Ehe sich vielfach findet, zum Teil inniges Verhältnis und tatsächlicher Einfluß auf das Geistes- und Schaffensleben. Hauptbeispiel ist die Gattin Abdulhakk Hamids aus der geistig hochstehenden alttürkischen Familie Pirizade.

IIIB. Volk und Sprache. Keine einzige von den 25 Personen würde sich anders bezeichnen lassen denn als Türke; keine wird zugeben, daß ihre Muttersprache eine andere sei als Türkisch. Es darf hier nicht eingetreten werden in eine Untersuchung, wie bei den einzelnen es sich tatsächlich verhält. Haben denn die in Albanien, in Mazedonien, in dem kurdisch-persischen Grenzgebiet Geborenen wirklich eine reine Türkin zur Mutter? Und war nicht die Wirkung der nichttürkischen Umgebung der ersten Kinderjahre so stark, daß selbst ein rein türkischer Vater bei aller Sorgsamkeit diese Einflüsse nicht völlig ausschalten konnte? Wollte er es auch, war es richtig, wenn er es wollte? Konnte nicht solche Doppelsprachigkeit für das Individuum und für das Gemeinwohl nutzbar gemacht werden durch Disziplinierung? Das sind Probleme, die in enger Verbindung stehen mit dem Nationalitätenproblem, und dieses darf nicht Gegenstand der Behandlung bilden in einer Zeit, wo nur ein festes Zusammenstehen aller Völker mit dem herrschenden Volk, dem türkischen, diesem den Sieg bringen kann.

IIIC. Von den wirtschaftlichen Bedingungen im Leben der einzelnen zu sprechen, nehme ich Abstand. Hier würde an persönliche Verhältnisse gerührt, deren öffentliche Behandlung unerwünscht ist. Sicherlich kann der, der sich durch Fleiß und Intelligenz zu einer gesicherten Stellung heraufgearbeitet hat, nur mit Stolz des früheren Zustandes gedenken. Aber leicht knüpft der Neid daran häßliche Deutung. Ein Allgemeines sei aber hier zur Sprache gebracht: der häufige plötzliche Wechsel im wirtschaftlichen Stande des einzelnen. Gerade im Orient ist das Entstehen und Vergehen großer Vermögen besonders häufig; stark trat mir das in Aleppo entgegen, wo mir ein stadtkundiger Mann eine ganze Reihe von Familien (namentlich christlich-arabischen und levantinischen Ursprungs) nannte, wo schnellem Emporkommen schneller und tiefer Sturz folgte. In den türkischen Erzählungen begegnet man dem Grundbesitzer aus Anatolien, der in Stam-

bul durch ein sorgloses Verzetteln des Geldes in wenigen Jahren den Schweiß seiner Vorfahren los wird. Unter Abdulhamid kam die Erpresserbande dazu, die »im Schatten Seiner Majestät« die Beutel und Kassen plünderte. Da litten gerade die Besten Not.

IIID. Das Vorstellungleben unserer Dichter, wie es sich in ihrer literarischen Betätigung ausspricht, zu erfassen, dient die Kenntnis ihres Werdens. Der Werdegang[1] ist bei den 25 Personen sehr verschieden. Die einzige Einheit ist die Fessellosigkeit. Der Türke neigt zur Auflehnung gegen feste Normen; er empfindet es als eine Beleidigung, wenn man ihre Beachtung von ihm fordert; er wendet dergleichen mit einem unwilligen *neme lāzim?* ab, etwa: Was geht's mich an? Was brauch' ich das? So ergibt sich folgendes Bild. Die Kinder hoher Beamten und reicher Privaten erfahren unter der unmittelbaren Leitung des Vaters eine sorgfältige Erziehung (Abdulhakk Hamid, Fazyl Ahmed, Ihsan Ra'if): zuweilen kommt es aber auch bei wohlhabenden Knaben nicht zu einem regelmäßigen Unterricht oder Schulbesuch, so bei Chalid Zija, Ja'kub Kadri, Chalid Fachri. Das Übliche ist der Besuch eines Gymnasiums in der Provinz oder in der Hauptstadt, mit anschließender Fachschule; so bei Dschenab Schehabeddin, Abdullah Dschewdet, Husein Su'ad; zuweilen geht es von der Schule direkt in den Lehrerberuf, so bei Sulaiman Nesib, Schehabeddin Sulaiman, Kazim Nami: oder auch in den Staatsdienst, so bei Fa'ik Aali; Übergang vom Gymnasium direkt in das reine Literatentum ohne Richtung auf einen bürgerlichen Beruf bei Izzet Melih, Dschelal Sahir, Köprülü. Unbekannt blieb die Schulung bei Ali Dschanib, Ömer Seifuddin, Aka Gündüz.

Nun zur literarischen Betätigung selbst. Ihre Arten gliedern sich bei den in der geschilderten Weise Vorgebildeten nicht so scharf, wie das in anderen Literaturen meist zu finden ist. Fast alle beginnen mit Lyrik, doch zeigt sich bald entschiedene Neigung für eine der andern Dichtungsarten, in der das Talent sich ausleben will. In der kurzen Skizze

---

[1] Zu Werdegang bemerke ich: Der Orientale ist der Öffentlichkeit abgeneigt; bei aller Demokratie ist ihm das Haus die Burg, in die kein Fremder hineinblicken soll. So wird auch überall über Persönliches derselbe Schleier zu breiten gesucht, der grundsätzlich alle weiblichen Insassen des Hauses bedeckt. Sicherlich ist die Herauszerrung der Intima eine der unerfreulichsten Seiten des Lebens in den Kulturländern, namentlich in den kleineren Städten und auf dem Lande. Sie bilden ja in den Kreisen, denen höhere Interessen abgehen, die einzige Nahrung des Denklebens für den einzelnen und die Gruppe. Aber auch die Geheimtuerei des Orients verhindert die Betätigung der Klatschsucht nicht. Die Ehrlichen und Gesitteten fahren bei der Regel, intime Dinge nicht öffentlich behandeln zu lassen, am schlimmsten: sie können sich nicht wehren gegen Verleumdung. Es ist im öffentlichen Interesse, daß die Lebensdaten der im öffentlichen Leben stehenden Individuen klar vorliegen; hier handelt es sich nicht um »Europäisch« und »Orientalisch«, sondern hier handelt es sich um eine Frage des Gemeinwohls, in der das soziale Gewissen zu entscheiden hat und das, was dem Gemeinwohl am besten dient, zu wählen hat.

»Die Literatur der Neuen Türkei« (Einführung zu Katalog 377 »Die Türkische Moderne« von Otto Harrassowitz, Leipzig 1917) habe ich versucht, die Dichter nach ihrer Dichtgattung zu klassieren. Ich gebe hier diesen Versuch, der einen größeren Kreis bestreicht, in verkürzter Form wieder, mit einigen Umstellungen und mit einer einleitenden Skizze der Vorbedingungen der modernen Entwicklung.

In der alten osmanischen Kunstpoesie gibt es nur Lyrik, denn als poetische Äußerung kennt sie nur *šiʿir*. *šiʿir* ist keineswegs das, was wir unter »Poesie« verstehen, sondern es ist Rede, die in metrisch gebundenen, gereimten Gliedern geordnet ist und mit einer beschränkten Zahl türkischer Wörter operiert, indem zugleich der Wortschatz des Arabischen und Persischen in unbeschränktem Maße geplündert wird. Der Inhalt ist dabei weniger wichtig. Wer jene Gruppenformen besitzt, mit dem im *šiʿir* üblichen Sprachschatze vertraut ist und unter Anwendung von Reimen metrisch geordnete Sätze zu Vierzeilern, Ghazelen, Kassiden zusammenstellt, der ist ein *šāʿir*, ein »Dichter«. Die Arbeit ist jetzt erleichtert durch das Reimlexikon von Ali Saijidi [1]).

Die Türken nehmen an, daß mit Ibrahim Schinasi in ihrer poetischen Literatur eine neue Periode begonnen habe. Das kann nicht zugegeben werden: Schinasi tat den entscheidenden Schritt, den Bruch mit den metrischen Formen und mit der Bastardsprache nicht und seine Nachfolger auch nicht. Wenn man, in Anlehnung an die von ihm aus dem Französischen übersetzten Stücke und an andere Werke der französischen Literatur, mit der allein unter allen westlichen Literaturen man sich beschäftigte, den Kreis der Stoffe erweiterte, so wurde man dadurch nicht zum Dichter. Die Formen und Formeln bleiben dieselben, wenn man, der neuen Mode folgend, den Genfer See oder den »Serpentinentanz« besingt, statt sich in den allgemeinen Redensarten über die Wunder der Schöpfung oder in der Beschreibung der Reize des Geliebten zu ergehen. Das Wesentliche der fränkischen Poesie, die nachgeahmt wurde, das Herausarbeiten der eigenen Persönlichkeit, wurde nicht erfaßt.

Man ist so weit gegangen, den Türken jede literarische Selbständigkeit vor 1859 abzusprechen. Als ob Schinasi den Zustand mit einem Schlage geändert hätte! Was wissen wir, was wissen die Osmanen selbst von den unter ihnen wirkenden Kräften? In den Geschichtswerken sind es immer dieselben Leute, die von Junus Emre und Kaighusuz Weli ab aufmarschieren, dargestellt nach den Tezkires, den faden Sammelheften, die nicht einmal einwandfreies Material liefern. Was sollte man auch tun? Kannte man Männer von Geist, Talent und glänzenden Leistungen, echte Dichter, so durfte man sie nicht nennen, wenn sie sich außerhalb der literarischen Ordnung gestellt hatten: Diese literarische Ordnung, die sich wie eine ewige Krankheit fortpflanzte, erstickte das Beste, was ans Licht wollte. Und diese literarische Ordnung hatte das Wohlgefallen des Kaiserlichen Hofes: die

[1]) ʿAlī Sejjidī we Melqun. *seǰ weqāfije lughāty* 1323. 863 + 7 S. (bei Harrassowitz, Ber. 17, Nr. 4090).

Sultane haben, wie sie selbst in alten Geleisen trotteten, nur die Dichter geehrt, die keine Seitensprünge machten. Sie konnten gar nicht anders: denn das Osmanische Sultanat war eine Manifestation des Absolutismus in seiner stärksten Form, und dieser kann sich nur halten durch die absolute Herrschaft der Tradition in allen Äußerungen, auch der literarischen. Diese Tradition sicherte zugleich den Sultanen literarischen Ruhm, denn für die Tradition war *šiʿir* machen eine mechanische Fertigkeit, und trat ein Sultan mit einem *šiʿir* hervor, das den Gesetzen entsprach, sei es nun, daß er selbst der Hersteller war, sei es, daß ein gefälliger Untertan ihm das Recht auf die Autorschaft abgetreten hatte, so war alle Welt darüber einig, daß er den Namen *šāʿir*, ‚Dichter' verdiene. Gerade die Sultane aber können in literarischen Dingen nicht als starke Vertreter des Türkentums angesehen werden. Ist doch von Sultan Selim I nur ein einziger türkischer Vers tradiert: sein Diwan ist persisch. Auch den andern gilt wie ihrer Umgebung die persische Geistesbildung und Geistesbetätigung als ein Vorbild, dem man nacheifern müsse. Es ist in diesen Männern ein seltsames Doppelwesen, sie sind zum größten Teil von Mutters Seite Nichttürken: sie erhalten eine Erziehung, bei welcher das Türkische als Moment der geistigen Kultur zurücktritt, und doch findet sich bei nicht wenigen so viel von echter türkischer Kraft, daß man staunt.

Wie alles, was eine Übertreibung darstellt, ein Gegenspiel hervorruft, das die üble Wirkung des Zuweitgehens mildert, so war es in der Türkei mit der unter kaiserlichem Schutze aufgerichteten literarischen Gewaltherrschaft. Der kaiserliche Palast und die ihm Affiliierten traten durch den mit dem Persertum getriebenen Kultus in einen Gegensatz zu der Masse des türkischen Volkes: es entstand eine Kluft zwischen den Kreisen, die mit dem Hofe und der fast immer in den engsten Beziehungen zu ihm stehenden Regierung irgendwie zu tun hatten, und der breiten Unterschicht. In Stambul war freilich alles so durchtränkt mit dem Geiste des Beamtentums, daß die gute alte Türkensprache begraben wurde unter dem Kauderwelsch, das von den feinen und feinsten Leuten gezüchtet wurde. Aber sie lebte weiter bei den niederen Klassen, lebte im Frauengemach auch der mittleren Stände und der sich aus diesen ergänzenden höheren[1]; sie lebte vor allem in der verachteten Provinz. Aus dieser kamen immer von neuem lebendige Kräfte nach der Hauptstadt. So schnell und vollkommen diese auch alles zersetzte, was von Erdgeruch, von Ursprünglichkeit mitgebracht wurde, stärkere Naturen behielten doch Wesentliches und so tauchen hier und da Charakterköpfe auf, die in der Galerie der herausgeputzten Banalitäten Stambuls scharf hervortreten.

[1] In die höchste Schicht drang freilich nichts davon: Wer in der Hofluft leben wollte oder sollte, wurde auch sprachlich zurechtgestutzt: die weiblichen Wesen, die des kaiserlichen Dienstes würdig befunden wurden, erhielten erst die gehörige Schulung. Was und wie Prinzessinnen sprechen, kann man entnehmen aus Halides feiner Erzählung *Gülnūš Sultan* (s. mein Referat darüber im Korr.-Blatt NO, II. Jahrg. Nr. 39, Liter. Beilage und III. Jahrg. Nr. I, S. 26). Das Kolorit wird richtig sein.

Ich nenne hier nur die zwei Männer, die in der Zeit vor Schinasi ein eigenartiges Gepräge zeigen, die den Mut hatten, sie selbst zu sein, und deren in neuen Formen Gesagtes nicht der Verachtung und dem Hasse der Monopolisten der »Poesie« zum Opfer gefallen ist: Wasif und Akif, von denen der erste, wie durch eine Ironie den Beinamen hat *enderūnī*, »der vom Hofe« (oder: »der aus der kaiserlichen Gesindestube«). Hier kann ich diese Konstruktion nicht begründen. Sie waren auch weit nicht kühn und bedeutend genug, um den Anstoß zu einer Umwälzung zu geben. Wie schon gesagt, darf auch Schinasi nicht als Reformer überschätzt werden. Die literarische Bewegung, die man genau mit seinem Übersetzungsbändchen von 1859 einsetzen läßt, steht in engem Zusammenhange mit dem Krimkriege.

Mit dem verbündeten französischen Heer flutete eine starke Welle Westlertum über das in tiefem orientalischen Schlaf liegende Stambul hin. Dieses Stambul hatte sich schon ein paarmal die Augen gerieben, aufgerüttelt von Selim III, Mahmud II, Reschid Pascha. Aber Indolenz und Bosheit hatten immer wieder den Sieg davongetragen. Die Mollas ließen sich nicht bangemachen. Trotz Gülhane 1839 war alles beim alten geblieben. Die Berührung mit den Fremden, die nach Stambul kamen, weckte Gedanken, Bestrebungen. Tüchtige Arbeit konnte nur geleistet werden, wenn die ringenden jungen Kräfte selbst in den Westen gingen und dort methodisches Arbeiten lernten. Es war verhängnisvoll, daß die einzige Stadt, die man zum Studium wählte, Paris war. Nicht wenige, die mit unverbrauchter Kraft und glühendem Eifer dorthin gingen, wurden zerrieben in den Mühlen der Hauptstadt, die unaufhörlich Sensationen produzierten. Der Türke ist im besten Sinne des Wortes naiv und als Naiver leicht empfänglich und nicht widerstandsfähig gegen Versuchungen. Die Franzosen fanden diese Orientalen recht unterhaltlich, behandelten sie eher wie ein Spielzeug, das zugleich ihren politischen und wirtschaftlichen Interessen diente, waren sich der großen Verantwortung nicht bewußt, die sie den Fremden gegenüber hatten. Zugleich brachte die Hypnose durch Paris eine verhängnisvolle Einseitigkeit hervor: die Türken jener Zeit und auch weiterhin, bis deutsches Wesen ihnen seine Tiefe und Bedeutung durch die geschlossenen Leistungen kundgab, kannten nur eine »Zivilisation«: die französische; sie war für sie die Zivilisation an sich, die Kultur in ihrer höchsten Form. Dabei waren sie, wie zum größten Teil ihre französischen Lehrmeister selbst, außerstande, zwischen der Bildung des Geistes und Herzens, der Kultur, und ihrer Auswirkung in den äußeren Formen, der Zivilisation, zu unterscheiden. Was französisch war, war groß, war nachahmungswert. Heute wissen die Türken, daß dieser Irrtum ihnen schweren Schaden brachte: mit den ausgezeichneten Erzeugnissen französischen Geisteslebens wurde auch der französische Schund aufgenommen und kritiklos verarbeitet und nachgeahmt.

Bei solchem Prozeß hatten die Franzosen beste Gelegenheit zur Einsicht in das Wesen und die Entwicklung des Osmanentums. Leider haben sie die Aufgabe, diese Entwicklung in ihrer historischen Bedeutung zu er-

fassen und darzustellen, nicht gelöst. Das hängt zusammen mit ihrem Mangel an Verantwortunggefühl. Es ist erstaunlich, wie geringfügig das Material ist, das wir in der französischen Literatur über die Türkei finden. Denn dieses ist natürlich nicht zu beurteilen nach dem Quantum bedruckten Papiers mit mehr oder minder geistreichen Reiseberichten, pseudohistorischen und pseudopolitischen Auslassungen über den Orient im allgemeinen und die Türkei im besonderen. Das ist fast alles Roman. Und aus dieser Schönrednerei studierten die Türken ihren eigenen Orient, sie nahmen sie wenigstens zum Muster für das literarische Schaffen. Lamartine, der unberühmte Vater von *Voyage en Orient* und *Cours familier de Littérature*, Chateaubriand mit seinen poetisch-ästhetischen Werken — das waren die Heroen, denen das neuerwachende türkische Literatentum nachstrebte. Das von Ekrem übersetzte *Attala* fand einen starken Widerhall. Aber man war nicht wählerisch: neben den ernsteren Romanciers wie Dumas und Eugène Sue übersetzte man auch Paul de Cock und andere Seichtlinge. Das Publikum nahm alles gierig auf, bewunderte alles. Nach manchen französischen Vorbildern sah man als Zweck der Übung an: *faire de l'esprit*. Das brachte eine falsche Note in die Produktion. Der Türke ist nicht geistreich im Sinne von *spirituel*, und wenn er Purzelbäume schlägt, um es zu scheinen, so gibt es Zerrbilder. Übrigens richtete die Französelei zunächst nicht allzugroßen Schaden an: die Kenntnis der Sprache war nicht verbreitet genug, daß zahlreiche Personen die Schlüpfrigkeiten und Pseudophilosophien im Original genießen konnten, und die es konnten, die waren meist ohnehin verdorben. Die große Masse, die an den derben Karagöz-Späßen Gefallen findet, verstand das französische Wesen nicht: es ist den Türken im Grunde fremd geblieben und die Leute, die es einzubürgern suchten, ernteten keinen Ruhm und blieben ohne Einfluß. Später wurde es anders. Schuld trug der Hamidische Absolutismus, denn einerseits jagte er alles, was geistiges Leben besaß, aus dem Lande, und diese Exilierten wandten sich fast ausnahmslos nach der »Lichtstadt«, wo sie ihre Propaganda treiben konnten, andererseits mußte dies im Grunde schwache Regiment den Fremden und besonders Frankreich und der von ihm als Entgelt für die politischen Dienste beschützten katholischen Kirche Konzessionen machen, d. h. mußte zusehen, wie die Diener dieser Kirche möglichst viele Angehörige des Reiches zu Nachäffern des französischen Wesens zu machen suchten, ihnen systematisch die Ewigkeitwerte, die auch in der französischen Nation so zahlreiche und begeisterte Träger haben, vorenthaltend, und immer nur auf die Anpinselung mit Äußerlichkeiten in Sprache und Geberde hinarbeitend. Es ist wunderbar, daß die türkische Psyche unter dieser Mißhandlung nicht schwereren Schaden erlitten hat, daß sie sich durch die Schicksalsschläge läutern ließ und den ernsten Wandel mit sich vornahm, dessen Früchte sich bereits in starken Umrissen der staunenden Welt zeigen.

Neben der dürftigen Schönrednerei über den interessanten Orient à la Lamartine waren in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts französische Forscher unermüdlich tätig, Gegenwart und Vergangenheit der östlichen Länder zu durchdringen, an ihrer Spitze der noch in die Zeit der großen

Revolution hineinragende Sylvestre de Sacy (gestorben 1838), als Gelehrter und als Mensch einer der Besten Frankreichs. Von ihm gingen auch für den Orient Ströme des Lebens aus. Sein Salon in Paris war nicht nur Jahrzehnte hindurch der Mittelpunkt aller orientalisch interessierten Kreise des Westens, auch alle bedeutenden Orientalen, die nach Paris kamen, fanden dort Zutritt, Belehrung, Richtunggebung. Dem großen Arabisten, der zugleich eine tiefe Einsicht in die politische und Kulturgeschichte Vorderasiens besaß, waren sicherlich die Zustände des Osmanischen Reiches und das Wesen der türkischen Gesellschaft Konstantinopels wohlbekannt; wissenschaftliche Arbeit hat er ihnen nicht gewidmet. Die nach ihm kamen, hatten weder den Geist noch die Erfahrung des Meisters. Aber sie taten einiges für die Kenntnis gerade des Gebietes, das de Sacy hatte beiseite liegen lassen: der zeitgenössischen Türkei. Bianchi und Belin »berichteten«: sie nahmen eine Arbeit auf, die der alternde Hammer begonnen, freilich ohne sie allzu ernst zu treiben; die Berichterstattung über die Erzeugnisse der Presse, Buchpresse und Tagespresse in Konstantinopel. In diesen Berichten wird auch einiges gesagt über die Männer, von deren Werken gesprochen wird, aber es ist obenhin; alles bedarf der Nachprüfung und Ergänzung. Wir müssen also ein Bild jener Zeit und ihrer Bewegungen aus anderen Quellen zu gewinnen suchen.

Unter den Franken ist der Schotte Gibb der einzige, der sich in tief eindringender Weise mit der Geschichte der osmanischen Poesie beschäftigt und dabei die politischen und kulturellen Begleitumstände richtig bewertend, auch über diese manches gute Wort gesagt hat. Gibb ist nur an die Schwelle der Neuzeit gelangt. Aber er hat doch ihre Anfänge mit kühnem Griff zu erfassen gesucht, und es ist ihm im allgemeinen gelungen. Die Übergangsperiode ist noch nicht abgeschlossen. Klar und scharf steht das Ziel da, auf das hin das gesamte Geistesleben der osmanischen Türken sich eingestellt hat und in dessen Erkenntnis die Literatur sich bildet. Nicht wenige Einzelerscheinungen dieser Übergangszeit lassen sich mit Sicherheit erkennen und darstellen. Andere sind verschwommen. Unklarheit liegt vor allem über den Anfängen.

Die Anfänge sind es auch bei der ersten Periode der osmanisch-türkischen Literatur, der »alten Literatur«, die nur ungenügend bekannt sind und die sich wohl nie ganz werden aufhellen lassen. Die Osmanen traten eben in ein Gewordenes ein, ohne sich sogleich der Ausgestaltung ihrer Eigenart auf literarischem Gebiete widmen zu können. Erst als der junge Staat seine Existenz gegen die zahlreichen Feinde, die er sich durch die Energie seines Auftretens geschaffen, gesichert hatte, dachten die Herrscher und die Großen an eine Förderung des osmanischen Schrifttums, das sich weniger durch die Federn der rein geistig lebenden Männer, als in den höfischen Gemächern und in den Amtsstuben gebildet hatte. Doch die Probleme, die hier zu lösen sind, bedürfen einer Sonderbehandlung, und es kann hier die Parallele zwischen der ersten Periode und der zweiten nur gestreift werden.

Das Wesen der ersten Periode selbst ist allgemein bekannt: Nachahmung persischer Vorbilder; Durchsetzung der Sprache, die das Alleinrecht

der schriftlichen Benutzung sich ohne Mühe erkämpft, mit arabischen und persischen Elementen in einem Maße, daß das Türkische auf die Partikeln beschränkt ist: in der Form der Dichtung die absolute Herrschaft der arabisch-persischen Metrik (*ʿarūḍ*.). Hauptzug ist der Klischee-Unfug, d. h. das Sichbewegen in einer kleinen Anzahl von Bildern und Gedanken, deren sprachlicher Ausdruck einen Typus wiedergibt, sei es, daß genau die gleichen Wörter in der gleichen Reihenfolge immer wieder angewandt werden, sei es, daß leichte Nuancen eingeführt werden. Niemand konnte sich der Hypnose entziehen. Dabei fehlt es nicht an Geistern, die, die einen leidenschaftlich erregt, die andern mit tiefer Kenntnis des Lebens und des Herzens, wieder andere mit schlichter Innigkeit, in den Garten der Poesie eintreten; aber statt sich frei in ihm ergehen zu dürfen, beschränkte sie der soziale Zwang auf das Betreten schmaler Pfade. Welche Entwicklung hätte Fuzuli, dieser echte Dichter, nehmen, welche Wirkung hätte er üben können, wäre sein Wert von den Mächtigen erkannt worden!

Eine seltsame Verknüpfung von gesellschaftlichen Einzeltatsachen hatte das Ergebnis, daß die Osmanen sich gegen ein Geistesleben hermetisch abschlossen, das im Westen, von Fülle strotzend, den Völkern die Segnungen des Sichauslebens gewährte, alle Kräfte patent machte, daß sie einzig nach dem Osten stierten, wo doch nichts zu holen war.

Man hat vielfach den niederen Stand der osmanischen Literatur am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts mit dem Verfall des Reiches kausal in Verbindung gebracht (z. B. Horn S. 7). Das ist nicht richtig. Die Zeit politischen Verfalls ist häufig gerade die Geburtszeit reichen kulturellen Lebens, weil die Geister, von lohnender Arbeit auf dem politischen Gebiete ausgeschlossen, sich besonders eifrig auf Künste und Literatur werfen. Unter Selim III und Mahmud II waren Geister rege, die aus dem Banne herauswollten, aber nicht imstande waren, ihn zu brechen. Mußte wirklich erst Schinasi kommen mit seiner Übersetzung von Stücken französischer Dichter und Prosaisten und seinen ersten Schritten zu einer literarischen Neuorientierung, bis die Türken gewahr wurden, was ihnen nottat?[1] Waren in der ganzen langen Zeit zwischen den ersten Reformplänen Selims III (um 1790) und dem berühmten Jahre 1859 mit Schinasis Übersetzungsbändchen keine Kräfte tätig, die sich gegen das alte Schema aufbäumten?

Es ist seltsam, daß für Beurteilung des Übergangs wichtige Momente außer Acht gelassen wurden, die dem Bilde wesentlich neue Züge hinzufügen und es dadurch ändern. Lange vor Schinasi waren Kräfte wirksam, die im Gegensatz zu dem zusammengebrochenen Literaturbetrieb stehen. Ein energischer Bruch erfolgte zunächst auf einem nicht rein literarischen Gebiete: dem Amtsstil. Reschid Pascha griff hier mit starker Hand

[1] Bericht über das Übersetzungsbändchen Schinasis bei Belin, J. Asiatique 5. Serie 16. 341 f; dort auch der naive Stolz, daß die Orientalen nach Paris strömen; über eine von Schinasi zusammengestellte türkische Anthologie s. J. Asiatique 6. Serie 18, 146; über sein müntachabāti ešʿār ebda S. 148; besonders zu beachten für die Gesamtauffassung der Entwicklung ist der zusammenfassende bibliographische Bericht Belins für 1286 und 1287 in J. Asiatique 6. Serie Bd. 18.

ein und schuf eine Vereinfachung des Ausdrucks in amtlichen Schriftstücken. In derselben Richtung arbeitete Akif Pascha, der auch rein literarisch einen wertvollen Beitrag zur Erneuerung lieferte. Ein zweites wichtiges Moment ist die Presse. 1243/1827 wurde von Reschid Pascha der türkische Staatsanzeiger Takwimi wekaji (*taqwīmi weqāji'*) ins Leben gerufen. Damit war der Anstoß gegeben zu einer Entwicklung der türkischen Tagespresse[2]. Die Zeitung ist in ihrem berichtenden Teil der Feind des leeren Wortgeklingels: schnelle Berichterstattung verträgt sich nicht mit nichtssagendem Wortschwall. Das greift aber auf die andern Teile: Leitartikel und Unterhaltungsteil. Hier sei gleich bemerkt, daß auf diesem Gebiete der Verdienst Schinasis unbestritten ist. In selbständiger Weise wirkte er für Vereinfachung der Sprache in dem gesamten Zeitungsbetrieb. Er arbeitete in dieser Richtung in dem von ihm gegründeten Blatt Taswiri efkar (*taṣwīri efkār*). Man wird kaum sagen können, daß dieses Blatt den »Markstein des neuen Prosastils« bezeichne (Horn 10), wohl aber mag Schinasi als Verdienst angerechnet werden die Herausbringung einer dramatischen Arbeit, des Lustspiels »Die Heirat des Dichters«.

Soviel über den Boden, auf welchem die Türkische Moderne sich bildete, mit Beschränkung auf das Nächstliegende. Aus der Zeit von Schinasi ab sind nur die Männer systematisch geordnet, die in I behandelt sind, unter Hinzufügung einiger besonders charakteristischen anderen.

Als nach dem Erscheinen der ersten Übersetzung französischer Literaturstücke durch Schinasi (1859) französische Druckware im Original und in Übersetzung in bunter Menge in die türkische Gesellschaft eingedrungen war, wurde von europäischen Sprachen in den Schulen nur Französisch gelehrt. Man hat mit Recht Anstoß genommen an dem Mangel an Kritik, den die Türken bei der Aufnahme französischer Geisteserzeugnisse bewiesen. Aber es war doch ein Weg der Berührung, der Einführung, des Lernens. Man zahlte eben Lehrgeld. Zwei Dichtgattungen wurden vorwiegend befruchtet: die Erzählung (Roman) und das Drama. In beiden Zweigen lieferte Frankreich neben Vorbildern erster Klasse und besserer Art auch Schund. Männer von durchdringendem Geist und gutem Geschmack, wie Ahmed Wefik, schenkten den Volksgenossen Übersetzungen von Meisterstücken, zum Teil mit überaus geschickter Umarbeitung in türkische Verhältnisse, wie mehrere Lustspiele Molières, eine vorzügliche Methode, denn so kam man zur Beobachtung des wirklichen Lebens, und man ging folgerichtig vor zur Eigendarstellung der heimischen Verhältnisse, so daß »nationaler Roman«, »nationales Drama« regelmäßig in den Titeln erscheinen. In der Technik schwach, finden sich namentlich in den Dramen gut gezeichnete Typen. An der Spitze des für das Vaterland begeisterten Türkentums steht immer noch »Silistria oder das Vaterland« von Namyk Kemal, an dessen Seite sich in neuester Zeit das patriotische und an hübschen Einzelszenen reiche, im Kaukasus spielende »Der Mörder in Ehren« von Aka Gündüz [Nr. 25] stellen läßt. Schinasi hatte bereits der dramatischen Betätigung einen Anstoß (vielleicht den ersten) gegeben in seiner »Dichterheirat«.

Eine Sonderstellung in der modernen Literatur nimmt ein der 1841 geborene vielschreibende Ahmed Midhat als Übersetzer und Verfasser von zahlreichen Erzählungen und Romanen, auch einer Anzahl Bühnenwerken.

Eine andere Kombination zeigen Männer, die einer etwas späteren Generation angehören: sie arbeiten in Lyrik und Dramatik. An ihrer Spitze steht Mahmud Ekrem [Nr. 11], sechs Jahre jünger als Ahmed Midhat, der freilich etwas Schulmeisterliches nicht loswerden konnte. Seine Gedichtsammlung Zemzeme kommt aus dem alten Gewande der dichterischen Form und der Sprache nicht heraus und bleibt, trotz scheinbar moderner Gedanken, in dem alten Wesen stecken. Weit bedeutender in beiden Gattungen ist der nur wenig jüngere (geboren 1852) Abdulhakk Hamid [Nr. 1]. Früh in die Welt geworfen und fast sein ganzes Leben in ständiger Berührung mit Europa und seinen führenden Männern, bewahrte er seine ausgezeichnete orientalische Schulung und sein sittliches und ästhetisches Empfinden vor jener Verflachung, die stets eine Gefahr für die in den Großstädten Europas lebenden Türken gebildet hat. Er ist einer der wenigen Männer der modernen Literatur, die die arabisch-persischen Dichtformen (*ʿarūz*) ebenso wie die türkisch-nationale, nun wieder aufgelebte Dichtform mit Silbenzählung vollkommen beherrschen. Nur in der Sprache ist er noch befangen. Er kann aus den ausgetretenen Gleisen der älteren poetischen Bildersprache nicht ganz heraus, und nicht selten begegnet man bei ihm Stücken, die von irgendeinem der Routiniers der Ziersprache herrühren könnten. Unendlich zahlreich sind die größeren und kleineren rein lyrischen Ergüsse Hamids, von denen nur ein kleiner Teil in der Sammlung *ilhāmi waṭan* »Patriotische Begeisterung« zusammengestellt ist; außerdem ein längeres Gedicht *maqber* »das Grab« auf den Tod seiner auf der Rückreise aus Indien verstorbenen Gattin. Es wird von der guten Gesellschaft Stambuls außerordentlich geschätzt, wie denn in dieser ein Zug zum Sentimental-Elegischen stark hervortritt (oft bemerkt wurde, daß fast bei keinem Autor die Friedhofszene fehlt). Hat Hamid die erzählende Gattung nicht gepflegt, so ist doch seine Betätigung in ungebundener Rede nicht gering einzuschätzen. Es ist ihm von den Volksgenossen gelegentlich vorgeworfen worden, er könne nicht Prosa schreiben. Nun, durch die Veröffentlichung seiner Briefe (*mektūbler*) ist der Vorwurf gründlich als unberechtigt erwiesen; der Stil entbehrt zuweilen nicht der Härte, und man fühlt das Ringen mit der Sprache, dafür genießt man eine Frische und Unmittelbarkeit, die oft ganz köstlich wirken, die freilich von der eleganten Tintenkleckserei der Tadler weit entfernt sind (mein Referat über Band I im Korrespondenzblatt der Nachrichtenstelle für den Orient, Jahr III, Nr. 6 und 7; Band II erschien Februar 1917).

An Bedeutung wie an Fruchtbarkeit stehen hinter Abdulhakk Hamid weit zurück Husain Suʿad [Nr. 12] (geb. 1868) und Kazim Nami [Nr. 13] (geb. 1877), der erste französische Vorbilder nachahmend, der andere patriotisch mit einem Stich ins Pedantische.

Lyrischen und dramatischen Erzeugnissen, die nicht ohne Qualitäten sind, fügt Aka Gündüz (Pseudonym für Enis Awni) [Nr. 25] erzählende

hinzu. Dieser Mann mit dem prächtigen Kindskopf und den träumerischen Dichteraugen ist ein Darsteller von ungewöhnlicher Kraft: seine rege Phantasie läßt ihn an den Handlungen der Personen als Mitaktor teilnehmen, und er reißt den Leser und Hörer mit sich fort. Sein »Mörder in Ehren« steht technisch nicht auf der Höhe, aber es ist so viel völkisches Empfinden und so starke Begeisterung darin, daß dieses Stück zum festen Bestand der türkischen Bühne gehören sollte.

Von der Bühne ging in seinem literarischen Schaffen aus der Kreter Izzet Melih, von dem man sagt, er schreibe seine Sachen französisch und lasse sie dann ins Türkische übersetzen. Seine Jugend dürfte manches entschuldigen. Der auch deutsch erschienene Einakter »Leila« ist eine unsaubere und dabei geschmacklose Banalität, besser sein Roman »Konflikt« aus einer russisch-orientalisch-französischen Atmosphäre, die nicht übel geschildert ist. Ebenfalls dramatisch und als Erzähler betätigte sich Schehabeddin Sulaiman. Seine kritischen Arbeiten über Literatur und Politik sowie seine Handbücher werden vom Publikum mehr geschätzt.

Lyrische Begabung vereinigt mit erzählendem Talent Ömer Saifeddin, der eine Hauptstütze der Neusprachler-Gruppe von Salonik war und sich dabei unter dem Pseudonym Parwiz gelegentlich geräuschvoll äußerte. Eine vornehme Silhouette zeigt der Sprößling der historischen Sippe Köprülü, Mehmed Fu'ad, der gegenwärtig der literarische Vertreter dieses Namens ist, der aber das Dichten als eine Nebenbeschäftigung neben seiner philosophisch-historischen Betätigung betrachten dürfte. Er entwickelt sich immer mehr zu einem methodisch vorgehenden ernsten Bearbeiter der älteren türkischen Sprachdenkmäler; daneben ist er ein ausgezeichneter Kenner und Kritiker der neuen Literatur.

Wenn in den Anfängen der literarischen Neuorientierung die Erzählung neben dem Drama die Literaturgattung ist, in der sich Talente mit Vorliebe betätigen, so hat es auch weiterhin nicht an Meistern der Darstellungskunst in ungebundener Rede gefehlt. Die fruchtbarste Tätigkeit auf diesem Gebiete übte Uschakizade Chalid Zija [Nr. 15] (geb. 1866). Seine Romane *'aschqi memnū'* »Verbotene Liebe«, *māwy wesijāh* »Blau und schwarz« und *ferdī weschürekāsy* »Ferdi & Co.« machten berechtigtes Aufsehen durch die packende Schilderung von Situationen und bestechenden Stil; allerdings nahm das literarische Publikum sehr bald Stellung gegen die, hier arabisch orientierte Fremdländerei in der Sprache. Ein hübsches Erzählertalent besitzt Mehmed Re'uf [Nr. 19], der einfacher schreibt als Chalid Zija, übrigens auch auf der Bühne erschien mit eigenem Drama und Dramatisierung von Chalid Zijas *ferdī weschürekāsy*. Ein schönes Talent bewies Hüsain Dschahid, der in seinen kurzen Skizzen eine bunte Welt vor uns vorübergleiten läßt: er ist durchaus international, hat dabei aber ein scharfes Auge für die Schwächen seines Volkes, dessen jüngere Generation mit ihrer Blasiertheit und Kraftlosigkeit er treffend schildert. Mehr national orientiert ist Ahmed Hikmet, der sich Verdienste erworben hat um die nationalistische Bewegung in der Sprache: er ist tief in das Wesen des älteren nomadisierenden Türkentums einge-

drungen. Phantastisch bewegt sind die Skizzen Ja'kub Kadris [Nr. 14]: ein scharfer Kopf, der sich auch kritisch betätigte, gibt er sich im Eigenen dem Zuge zum Geheimnisvollen, Dunklen hin und läßt den Leser mehr erraten. Durchaus original und eigene Wege gehend ist Selaheddin Enis, ein erbarmungsloser Sezierer der Gesellschaft, und ihr äußeres und inneres Leben bis in die tiefsten Winkel verfolgend; für ihn gibt es nicht sauber und unsauber, Tugend und Laster: man könnte seine Arbeiten literarisch gewandte Soziographie nennen. An der Spitze der modernen Erzähler steht durch die Wahl des Stoffes, der die schwierigsten und tiefsten Probleme einschließt, wie durch die Unmittelbarkeit der Sprache Chalide Edib. Gründlich gebildet, schreckt sie nicht davor zurück, Menschen und Dinge der Geschichte aller Zeiten darzustellen oder gelegentlich heranzuziehen: das hat bei ihr aber nicht den Charakter einer banalen Allwisserei und Internationalität: ihr Herz gehört ihrem Volke, mit dem sie in innigster Verbindung lebt, namentlich auf die Hebung der weiblichen Jugend bedacht. Alle strebenden jüngeren Kräfte sind dieser, auch äußerlich glänzenden Frau fast leidenschaftlich ergeben, und auf sie übt sie durch ihre geistige und sittliche Höhe den glücklichsten Einfluß.

In der reinen Lyrik laufen eine Anzahl Strömungen nebeneinander. Man mag sie gliedern als 1. akademisch, 2. patriotisch-lehrhaft, 3. abgeklärt-philosophisch. In der akademischen Richtung steht am weitesten rechts das starre Festhalten am Alten in Sprache, Gedanke und Form; Hauptvertreter sind die Brüder Fa'ik Aali [Nr. 4] und Sulaiman Nazif [Nr. 7]: hier tritt scharf hervor der Zug zum Elegischen: es ist die alte Süßlichkeit. Wohlgepflegt sind auch die poetischen Äußerungen der Damen Nigar [Nr. 10] und Ihsan [Nr. 20], während Frau Jaschar [Nr. 18] natürlichere Töne hat. Modern gebärdet sich Tewfik Fikret, dessen Stoffe mitbestimmt sind durch das, was er bei französischen Dichtern behandelt fand: sprachlich ist er das Muster der Korrektheit alten Stils: alles hübsch, zierlich. In der Mitte steht Dschelal Sahir [Nr. 21], der Impressionismus markiert[1] und dabei zu nur wenig stoffhaften Äußerungen gelangt: seine Wendung zum schaffenden Leben (er ist rastlos tätig als Leiter ernster Zeitschriften) und zum Nationalen in der lyrischen Äußerung (früher nur in *'arūz* dichtend, macht er jetzt Zählverse) ist ein schönes Zeichen seiner geistigen Geschmeidigkeit und seines starken Wollens.

Ohne Prätention gibt Mehmed Akif in einer von Geschwollenheit sich fernhaltenden anständigen Sprache, die auch dem Mittelstand Stambuls verständlich ist, in den Formen des *'arūz*, die er als Meister beherrscht,

[1] Er streift das Dekadententum, und darum fand er nur in dem kleinen Kreise der Professionellen Beachtung, die in ihm viel mehr ein Kuriosum sahen als einen ernsten Faktor. Es gab eine Zeit in Stambul, wo in der in Literatur machenden Gesellschaft jüngere Elemente einen billigen Ruhm durch extremen Symbolismus zu gewinnen suchten. Es ist ein Zeichen der Gesundheit, daß man diesen jungen Leuten, die nicht ernstlich arbeiteten, sondern nur naschten, ernstlich die Tür wies. Namentlich Ahmed Rasim nahm sie in seinen »Stadtbriefen« aufs Korn.

Schilderungen aus dem intimen Leben der Hauptstadt, die eine außergewöhnliche Gabe der Darstellung zeigen. In der Kunst Naturalist, hat er als Muslim und Türke kein Verständnis für die Bedürfnisse seines Volkes und seiner religiösen Entwicklung: er ist völlig in den Fesseln des Scholastizismus mit seiner Auslöschung des Nationalen; eben deswegen ist die Vorstellung eines Teiles der Volksgenossen, er sei ein großer religiöser Dichter, unrichtig. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß seine poetische Stilisierung der Missionsreise des Tobolskers Ibrahim Reschid (»Auf der Kanzel der Sulaiman-Moschee«) ein Stück Kunst ist.

Lebhaften Temperaments, zugleich gut geschult, auch die Formen des *'arūz* vollkommen beherrschend ist Ali Dschanib [Nr. 23]: in seinen leidenschaftlich bewegten und doch gezügelten Versen, die den echten Dichter zeigen, findet sich die tiefste Erfassung der Umwelt und, daraus geboren, die Einsicht in den wahren Zustand seines Landes und der stürmische Ruf nach Heilung.

Kaum noch unter die Lyriker zu rechnen ist Fazyl Ahmed [Nr. 6], denn seine Versdichtungen sind, soweit das Material erkennen läßt, fast nur satirischer Art; sie scheinen bisher ein Leben nur in der Presse gehabt zu haben: Nebenbetätigung als Literarhistoriker.

Philosophisches Denken verbindet mit tief poetischem Empfinden Riza Tewfik, der zugleich den Entwicklungsgang des türkischen Schrifttums ausgezeichnet kennt. Seine poetischen Arbeiten dürften etwas zu stark unter dem Einfluß der älteren mystischen Dichtung des Islams stehen. Wohl vertraut mit den Hauptwerken der Kulturvölker in Philosophie und Literatur und vieles mit Geschick und Geschmack interpretierend, wirkt er reich befruchtend.

In besonderer Weise tritt die Verbindung von Denker und Dichter hervor in Zija Gök Alp. Über ihn ist ausführlich in II gehandelt.

Hängt die Entwicklung nach Dichtgattung und nach Komposition in erster Linie von Eigenart und Werdegang des Schaffenden ab, so darf doch der Einfluss der staatlichen Verhältnisse nicht unterschätzt werden. Man darf nicht vergessen, daß die türkische Literatur fast seit Beginn der Regierung Abdulhamids unter einem Terrorregimente arbeitete und daß sie seit 1901 so gut wie ausgelöscht war. Abdulhamid und seine Komplizen duldeten keine stärkeren Regungen. Die Bettelsuppen, die Ahmed Midhat, der unermüdliche Übersetzer und Erzähler, dem Publikum vorsetzte, sollten die einzige Kost sein. Seit dem Beginn regerer literarischer Tätigkeit fanden verwandte Seelen sich in »Schulen« zusammen, meist in Anlehnung an eine Zeitschrift, in deren Redaktionsstube die literarischen Probleme verhandelt wurden. Eine köstliche typische Schilderung dieses Literatentreibens findet sich in Chalid Zijas Roman »*Blau und Schwarz*«. Die erste Zeitschrift, die in solcher Weise eine Rolle spielte, war *mekteb*, ursprünglich eine Kinderzeitschrift, 1892 in ein literarisches Organ verwandelt (S. 30)[1]; hier waltete Dschenab Schehabeddin als spiritus rector (S. 13).

[1] Nach S. 38 f wurde *mekteb* begründet von Husain Dschahid und Dschawid; an deren Stelle trat Dschenab Schehabeddin, und als dieser seine Hidschaz-Reise antrat, ging die Redaktion in die Hand von Mehmed Re'uf

Dann übernahm *serweti funūn* die Führung (1896). Fikret und Chalid Zija drückten dem literarischen Teile dieser Zeitschrift ihren Stempel auf. Es kam dann zu einer zweiten Periode in dem literarischen Leben von *serweti funūn*, als Dschenab Schehabeddin dort eintrat mit seinem kräftigen reformatorischen Streben; er übernahm die Leitung und nahm seine sämtlichen Gehilfen von *mekteb* in die neue Tätigkeit hinüber. Diese zweite Periode fand ein Ende durch die Unterdrückung des literarischen Teils der Zeitschrift durch Abdulhamid infolge eines Artikels Husain Dschahids. Über diesen Eingriff äußerte sich Husain Dschahid selbst in dem Artikel, von dem ich ausführlich handelte in Korrespondenzblatt der Nachrichtenstelle für den Orient III Literar. Beilage Nr. 6. Nach der Revolution erlebte *serweti funūn* eine dritte Periode, und zwar als Dschelal Sahir die Leitung des literarischen Vereins *feǧri ātī* übernommen hatte (S. 43). Dieses ganze Treiben der literarischen Cliquen scheint heute überwunden zu sein. Gegensätze sind noch vorhanden, sie sind aber erheblich abgeschwächt. Von immer mehr Personen höre ich, daß man sich auf eine mittlere Linie geeinigt hat. Man erkennt an, wo man wirkliches Talent findet. So gibt es jetzt kaum jemand, der das bedeutende Talent Ja'kub Kadris nicht schätzte. Die Sprachreinheitfanatiker enthalten sich der Angriffe, sie selbst arbeiten aber still und unablässig an dem großen Werke, dessen Bedeutung gerade wir vollkommen würdigen: die fremden Wörter durch türkische zu ersetzen. Über den Sieg, den der Zählvers über den Maßvers[1] davongetragen, siehe S. 55. Es

über, den Chalid Zija zum Eintritt in *serweti funūn* aufforderte. Dschenab hatte schon vorher mit Fikret und Chalid Zija zusammen an *serweti funūn* gearbeitet und mit ihnen den Grund zu der »Neuen Literatur« gelegt; aber Dschenab war der Geist, der einen neuen Zug in *serweti funūn* und damit in die »Neue Literatur« brachte, deren Begründung man sicherlich in eine frühere Zeit verlegen muß; zu beachten ist die Meinungsverschiedenheit, die zwischen den türkischen Kritikern selbst besteht über die Entstehungszeit der »Neuen Literatur«. Die gewöhnliche Annahme ist, daß sie beginnt mit Schinasi; demgegenüber heißt es z. B. in dem Nekrolog auf Fikret im *Hilal* von Ende August 1915, daß Fikret der Schöpfer der 1894 begonnenen neuen Periode sei (S. 31). Wie wenig Schinasi in Wirklichkeit für die Erneuerung der türkischen Literatur getan hat, ist trefflich geschildert in der anonymen Vita Dschenab Schehabeddins (s. S. 12 f). Es war alles äußerlich. Erst Dschenab Schehabeddin empfand, daß man sich mit dem französischen Geiste durchdringen müsse. Aber auch die, die den Anfängen der Reform vor Dschenab Bedeutung beilegen, vergessen meist nicht, daß Reschid Pascha der war, der, von westlichem Geiste beseelt, oder doch voll Verständnis für diesen Geist, als erster die Richtung der Reform bestimmte und die ersten wesentlichen Schritte tat. Diese Art zu sehen trat mir auch gelegentlich im persönlichen Verkehr mit jungen türkischen Literaten entgegen.

[1] Dieser Termini werde ich mich weiterhin für die silbenzählende und die quantitierende Versbildung bedienen; die Türken nennen meist die erste Form *hiǰe wezni*, die zweite *ʿarūz* (*ʿarūḍ*); für die erste kommt auch vor *ʿarūzi millī* (das ist z. B. der Titel des eine Anleitung gebenden Büchleins von Nedschib Aasym, Stambul 1329, 32 S.); auch Ömer Seifüddin operiert in dem Ab-

ist in der Tat erstaunlich, daß ein Mann wie Dschelal Sahir, dessen ganzer literarischer Ruhm sich auf der künstlichen Dichterei alten Stils aufgebaut hatte, in das neue Lager überging. Da müssen doch sehr starke Momente gewirkt haben. Ich glaube, eines wird, vielleicht nicht ganz ohne Absicht, von den türkischen Kritikern verschwiegen: die starken Sympathien, die sich in kurzer Zeit die Dichtungen Mehmed Emins erwarben.

---

schnitt *hiže wezni we ʿalīǰānib* NSM 309, 12 ff mit *millī ʿarūz*, allerdings neben *hiže wezni* (S. 309, 29), und mit *ghair millī ʿarūz wezni* (S. 310, 5); das ist annehmbar, weil dabei unter *ʿarūz* die Gesamtheit der Regeln für das *šiʿir* verstanden ist, in denen das *wezn* nur einen Teil bildet, also *ʿarūz* = Prosodie; tatsächlich wird aber meist kein Unterschied gemacht, d. h. das *wezn* wird als das das Wesen des *ʿarūz* Bestimmende angesehen (über die ursprüngliche Bedeutung und Anwendung von *ʿarūḍ* s. Weil in Enzyklopädie des Islam, s. v.) — Zum Allgemeinen der türkischen Metrik bemerke ich, daß die arabisch-persische Maßverskunst auf das Türkische etwa so gepfropft ist, wie die klassische Metrik auf das Deutsche, nur daß diese Künstelei bei uns ein kurzes Leben hatte und nicht Fuß faßte (abgesehen vom Hexameter), während sie den Türken fünf Jahrhunderte lang die Literatur verfälscht und die gesunde Entwicklung gehemmt hat. Der nicht quantitierende Versbau der Türken, der wahrscheinlich in die ältesten Zeiten zurückgeht (eine große Anzahl von Elfsilbern sind eingestreut in das 1074 verfaßte *dīwān lughāt atturk* des Mahmud al-Kaschgari, über welches siehe meine Referate im Korrespondenzblatt für den Orient Jahrg. II, Lit. Beil. Nr. 3 und in *millī tetebbūler* I, Heft 4, S. 167—170), ist wie der romanische rein die Silben zählend und vom Wortakzent unabhängig. Die Behauptung, die moderne türkische Poesie habe den *vers libre*, ist nach meinen bisherigen Beobachtungen unrichtig. Dagegen darf man bei den Modernen von »Freien Rhythmen« in dem Sinne sprechen, daß die Grundgruppen von Silben, die allen kanonischen Versmaßen der Perser-Araber zugrunde liegen, in freier Weise kombiniert werden bzw. die konventionellen Zusammenstellungen zu Versen modifiziert werden (das Prinzip findet sich bereits im arabischen *muwaššaḥ*). Bei dem Zählsystem ist die Einhaltung einer bestimmten Silbenzahl durchaus die Regel, und wo kürzere mit längeren wechseln (wie in den epenartigen Gedichten Mehmed Emins), geschieht es unter Beachtung von Regeln, nicht in der ungezügelten Weise der französischen Fanatiker dieser Formen, von denen sich übrigens einige später wieder strengerer Metrik zuwandten. Gänzlich verfehlt wäre es, wollten die Berufenen der türkischen Jugend ihre Zeit und Kraft weiter verzetteln mit Zänkereien über Fragen der Prosodie und Metrik: schafft, wie auch immer in der Form, aber schafft auf Grundlage inneren Erlebens und ernsten Gestaltens! Daneben gehe beständig her die Durcharbeitung der Meisterwerke aller Literaturen (die »orientalischen« mögen eine Weile beiseitebleiben; es muß erst Distanz zu ihnen gewonnen werden) und ihre Gießung in türkische Formen, wobei Versuch der Nachahmung neuer fremder Formen durchaus zu empfehlen ist; die Nachbildung des Hexameters bei Übersetzung der Homerischen Gesänge (sei es mit Silbenmessung *ʿarūz*, sei es mit freier Behandlung) könnte nur fördernd wirken: es würden dabei Kräfte ausgelöst, Werte gewonnen. — Mag es vermessen erscheinen, ich enthalte mich nicht des Vorschlags einer Vertürkung des fundamentalen Gegensatzes der beiden Versbildungssysteme: ich nenne das Zählsystem *saighy* (oder *sai*) *düzenī* (oder *düziši*), das Maßsystem *ölčü düzeni*: das trifft den Kern und wird von jedem Türken leicht verstanden werden.

Diese Dichtungen sind ausschließlich in Zählvers. Bei aller Anerkennung für die Leichtigkeit seiner Diktion und manche Schönheiten, finden die zeitgenössischen »Dichter« bei Mehmed Emin Mängel, die ihn nicht als würdig der Aufnahme in den Bund erscheinen lassen. Mehmed Emin ist ein Mann des Volkes, der keine Schulung erfahren hat: soviel mir bekannt, sind ihm die Maßversformen nicht geläufig, wenigstens hat er sie nie angewandt, und darum wird ihm der Name *šā'ir* vorenthalten, gerade von denen, die an echtem Dichtertum tief unter ihm stehen. Es ist ja psychologisch erklärlich, daß die Stellungnahme eines Mannes nicht geschätzt wird, bei dem diese Stellungnahme als nicht freiwillig, sondern durch Unfähigkeit herbeigeführt, ausgelegt werden kann. Wenn ihm geradezu der Geist der Poesie abgesprochen wird, wie S. 52 unten, so ist das nicht gerecht; man denkt da wohl an seine neueren Gedichte, in denen allerdings der Klischee-Unfug sich leider breitzumachen beginnt: die Schilderungen der alten Herrlichkeit der Türken bewegen sich in einem ziemlich kleinen Kreise, und so begreift man, daß die Jungen, die gerade auf Mannigfaltigkeit in Gedanke und Sprache hinarbeiten, ihm die Achtung versagen. Aber sie vergessen, daß der erste Mehmed Emin Erzeugnisse von einer elementaren Kraft und einer Fülle knapp vorgetragener Gedanken hatte. Wenn er als »Neuerer« hingestellt wird, so habe ich bereits S. 52, Anm. 1 darauf hingewiesen, daß schon Abdulhakk Hamid in größerem Maße die Silbenzählung anwandte. Mittlerweile habe ich Beispiele aus viel früherer Zeit gefunden; siehe darüber I S. 54, 15. Ein anderes Moment, das das Verständnis für Mehmed Emin erschwert, ist die Sprache: er hat zu viel echt Türkisches. Zuweilen ist mir der Einwand gemacht worden: »Mehmed Emin sagt uns nichts; dem Volke ist er unverständlich.« Ein junger Freund berichtete mir: »Ich las Verse Mehmed Emins meiner Mutter vor, die echte Türkin ist, sie verstand sie nicht; ich las sie dem Koch vor, er verstand sie nicht.« Ich bin sicher, daß die Mutter und der Koch ebenso wie der junge Herr Stambuler waren. Wenn der Stambuler nicht sein geliebtes *stambul türkjesi*, dieses »süße« Stambul-Türkisch hört, so ist's ihm nicht wohl: es wäre wohl der Untersuchung wert, welche sprachlichen Elemente in Mehmed Emins Gedichten das Unbehagen hervorrufen. An jener herben Kraft, die das Entzücken aller Kinder gesunder Völker macht, die Vornehm und Gering bei ihnen bezaubert, fehlt es ihm nicht. Seine kleineren Gedichte, die sich an das Volk wenden und durch Erzählungen und direkte Mahnungen es aufrütteln wollen — viele davon sind mit Schwung wiedergegeben von Haehtmann — haben jene Bewegung durch Rede und Gegenrede, wobei sich beide nicht selten auf einen Vers verteilen, die den Hörer in immerwährender Erregung hält: nichts Akademisches, nicht die wohlgesetzte Reimerei, die dem einzigen verbotenen Genre angehört, dem langweiligen. Das gleiche Talent, durch bewegte Rede zu packen, besitzt Mehmed Akif; er besitzt aber zugleich in höchstem Maße die Gabe, das gefällige Türkisch Stambuls zu schreiben: seine Sprache ist nicht rein türkisch und will es nicht sein, sie vermeidet aber geschickt Ausdrücke,

die nur dem Kreise der Sprachgigerl angehören: so fühlt sich der gemeine Mann geschmeichelt, daß zu ihm in einer Sprache gesprochen wird, die »gebildet« ist, und die man zwar selbst nicht sprechen kann, die man aber ungefähr versteht. Hachtmann (S. 46) schätzt sicherlich die Beliebtheit Mehmed Emins im ganzen richtig ein. Darum brauchen jene Angaben über Nichtverstehen nicht ganz grundlos zu sein. Nur dürfen sie nicht überschätzt werden. Es spielt hier auch ein psychologisches Moment von Bedeutung hinein: die gesamte islamische Orthodoxie Stambuls hegt einen wütenden Haß gegen Mehmed Emin, weil er keinen Respekt vor den Dienern der islamischen Kirche hat; so sucht sie seine poetische Tätigkeit herabzusetzen und nimmt aus einigen wenigen Worten, die sich im Vokabular der Stambuler nicht finden, Anlaß, ihn als unverständlich hinzustellen. In jedem Falle bleibt es eine seltsame Tatsache, daß in den Behandlungen literarischer Dinge in diesen Vitae der Name Mehmed Emin sich fast gar nicht findet.

III E. Wie das staatliche Leben wirkte, wurde nach einer Richtung schon oben ausgeführt. Hier ein Wort über die politischen Strömungen und ihre Spiegelung in der Literatur.

Unter Abdulhamid war die Antithese: Islamismus (Panislamismus) und Osmanismus, die Schöpfung Midhats. Der vom Herrscher negierte und bekämpfte Staatsgedanke sah nur den einen Weg zu seiner Auslebung: die völlige Gleichheit aller im Osmanischen Reiche vorhandenen Elemente und ihr Zusammenarbeiten zu dem einen großen Ziel: politische Macht und kulturelle Entwicklung des Osmanischen Reiches, in welchem dem türkischen Element die führende Stelle bleiben sollte. Nach dem Sturze des Autokrators glaubte man die Zeit dieses Osmanismus gekommen. Es ist bekannt, in wie überschwenglicher Weise der neue Zustand mit seiner Verbrüderung der Nationen gefeiert wurde. Auch ohne den Balkankrieg, in dem die christlichen Mitkämpfer für das Osmanische Reich sich als lau, zum Teil als Verräter erwiesen, hätte der ideale Osmanismus Bankerott gemacht. Die völkischen Differenzen waren viel zu stark, um so schnell ein erfolgreiches Zusammenarbeiten möglich zu machen. Mißtrauen auf beiden Seiten, nicht selten versteckte und offene Feindschaft. Es gab ein Erwachen. Die Türken sahen: mit diesen Volksgenossen können wir nichts machen. Wir müssen uns auf eigene Füße stellen, wir müssen uns auf unser Türkentum besinnen, und man machte eine Entdeckung: Türken waren ja auch die Mongolen, die unter Dschingis Chan den Westen Asiens überfluteten, Türken die Scharen Timurs, und mit einer kühnen Wendung stempelte man zu Türken auch Attila und seine Hunnen. Die Funde von alttürkischen Runen in der Mongolei gaben dann die weiteren Belege für einen hohen Stand der älteren Türkvölker. Man hatte nur anzuknüpfen. Leicht schloß sich dann an diese Konstruktion die andere eines gewaltigen Türkenlandes in Zentralasien mit einer eigenartigen, bedeutenden Kultur, das man in Erinnerung an die Kämpfe zwischen Iran und Turan in der altpersischen Heldensage »Turan« nannte. Nach diesem verschwommenen Turan blickte man mit verzückten Augen: man dachte nicht sowohl an einen fest umrissenen geographischen Begriff, als an ein mo-

ralisches Turan, an ein Land, das von Türkengeist durchdrungen und beherrscht war. Es war wie ein Rausch, der große Kreise ergriff. Die Formel, die am häufigsten wiederkehrt, ist die: Ich fühle in meinen Adern, in dem Schlagen meiner Pulse das Blut und den Geist von Dschingis, von Timur, von Attila; mein Vaterland ist nicht die Türkei, sondern das ewige weite Turan — eine Formel, die wohl zuerst geprägt wurde von Zija Gök Alp in seinem poetisch hervorragenden Programmgedicht »Turan« (S. . .). Man kann diese Bewegung als einen Übernationalismus bezeichnen, der sich vergleichen läßt mit dem verstiegenen Teutonismus, der, zuerst von Klopstock eingeführt, bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts sein Unwesen trieb und Zerrbilder mit Wirkungen von hoher Komik im Leben und in der Literatur hervorbrachte. Wir wissen, wie diese Bewegung bei uns eine höchst glückliche Wirkung übte: durch unsere dialektische Eigenart, die immerwährend mit schonungsloser Gewalt uns auf den Gegensatz hinweist zu dem, was wir sehen, was wir erleben, was wir sind, so daß zunächst geradezu Täuschungen entstehen, die dann aber von neuem den Widerspruch hervorrufen, um schließlich zu einem Ausgleich zu führen, der durch seine Grundlagen eine außerordentliche Fülle von fruchtbaren Momenten in sich schließt, kamen wir zur germanischen Philologie, an deren Spitze die historische und literarische Kritik am Nibelungenliede steht. Die Überbegeisterung für das teutsche Altertum machte einer kritischen Betrachtung Platz und man gab die Idealgestalten jenes Altertums und das Kokettieren mit ihrer Nachahmung preis. Man hört, daß bereits jetzt leitende Männer des Nationalismus das Hervorkramen von Namen der Seldschukenzeit, die sich zum Teil schon in den alttürkischen Inschriften finden, als eine Jugendtorheit empfinden: man wird sich sehr bald von dieser Mode (mit dem *alp* »Held« und den Farbennamen) emanzipieren.

Der Widerschein dieser Entwicklung in der Literatur ist nicht bedeutend. Wohl spielt gelegentlich ein Dichter auf die Zeitverhältnisse unter der Blume an. Es war aber gefährlich sich zu äußern. Wie Abdulhamid und seine Schergen es trieben, wissen wir. Auch nach seiner Beseitigung war die Zeit so voll von inneren Wirren, daß die für die Wohlfahrt des Reiches Verantwortlichen Umtriebe und was solche hervorrufen konnte, nicht dulden durften. Man wird auch zugeben, daß politisches Parteitreiben nicht notwendig zum Bestande dichterischen Schaffens gehört. Abdulhamid war weiter gegangen: er duldete überhaupt keine geistige Betätigung. Sein gewalttätiger Eingriff hatte völlige Erstarrung zur Folge. Nicht wenige verbrannten, was sie geschaffen. Wozu auch es aufbewahren? Ein Ende des Terror war nicht abzusehen, und das Delatorentum roch in die intimsten Winkel hinein; man konnte nicht wissen — Aber die Jugend läßt sich nicht betrügen um das Beste, das wir am Leben haben: die Hoffnung, und die jungen Köpfe und Herzen, die von Begeisterung erfüllt waren, wurden durch die Hindernisse eher angetrieben als zurückgeschreckt. Der 10. Juli 1324 kam.

Der Ertrag der großen Bewegung, die nun eintrat für die Literatur, war mäßig. Die beati possidentes, die sich in der Zeit vor Abdulhamid

und in seinen ersten Jahrzehnten einen Ruhm geschaffen, hatten keinen Anlaß, sich zu ändern: sie nutzten die freie Bahn, um in der gewohnten, aus ihrer Individualität herausgewachsenen Weise weiterzuarbeiten, sich freuend, daß sie wieder reden, dichten durften. Die wackeren Männer wie Ustad Ekrem und Tewfik Fikret handelten vollkommen bona fide, als sie das um die Literatur schon vordem hochverdiente Blatt *serweti funūn* von neuem benutzten, um durch dessen literarischen Teil zu wirken für das, was sie *jeni edebijāt* »Neue Literatur« nannten. Es bewegte sich in der Richtung, die man unter dem entnationalisierenden und demoralisierenden Einflusse Abdulhamids genommen hatte, die Richtung auf das Fremde, in Verachtung des Heimischen. Man hatte nicht ganz unrecht, diese Gruppe, als deren Hauptvertreter man Tewfik Fikret und Chalid Zija ansah und deren Herrschaftszeit man danach *tewfīq fikret wechālid zijā dewresi* »Periode Tewfik Fikret und Chalid Zija« nannte, als »Kosmopoliten« zu bezeichnen. Es war ein fades Weltbürgertum, das, weil es nicht aus einem starken Nationalbewußtsein erwachsen war, keine eigenen Gedanken hatte, sondern kümmerlich lebte von den Banalitäten, die man aus der fremden Umwelt zusammen kramte. Der jungen Generation, die 1908 nach Idealen suchte, für die Ideale, die sie heimlich gehegt, feste Formulierungen und Auswirkungsfelder suchte, fehlte der führende Mann. Das Genie Zija Gök Alps weilte unter der jungen Schar, aber noch nicht erkannt, auch seiner selbst sich wohl noch nicht bewußt. Statt gemeinsam einem großen Ziele zuzustreben, in planvoller ernster Arbeit, die Einzelaufgaben nach den Gaben der einzelnen unter sich verteilend, verzettelte man die Kraft in öden Zänkereien. Die *jeni lisanǧiler* »Neusprachler« entwickelten ein Programm, das den Problemen nicht auf den Leib ging. Diese kleine Gruppe in Salonik, zum Teil Mazedonier von Geburt, leistete immer noch mehr als die älteren und jüngeren Herren in Stambul, die »Schulen« gründeten und sich dabei groß vorkamen. *feǧri ātī* »Die kommende Morgenröte«! Welch schöner Name! Aber wie geringfügig ist das, was diese Leute leisteten! Man debattierte über die Kunst an sich als Problem und über die Äußerungen der Wortkunst im besonderen. Den meisten kam es weniger auf die Sache an als darauf, sich zu hören. Man schrieb auch, man schrieb Zeitungsartikel, Sprachbücher, Gedichte, Erzählungen, Romane, Theaterstücke — das Publikum warf sich nach der langen Entbehrung, wo es in den Zeitungen nur mit den ödesten Lokalnachrichten gefüttert werden durfte, mit Gier auf alles, was produziert wurde, und fleißige Leute brachten es auf schöne Monatseinnahmen (vgl. I S. 31). Überwiegend war die Zahl derer, die, ohne etwas Rechtes gelernt zu haben, das reine Literatentum pflegten, aber doch nicht stark genug waren, ernsthaft zu schaffen. Fast bei allen ist hervorstechender Zug: Mangel an Persönlichkeit, an einem klar erkannten Ziel, das mit allen Mitteln durchgesetzt werden soll. Es war das alte Elend. Doch nein — da waren Männer, die abseits standen, die still, ganz still ihre Gedanken dachten, die einen sie nach der geistigen Seite hin vertiefend, die anderen schwärmerisch sich ihnen hingebend. Ich brauche kaum zu

sagen, wen ich meine. Wer die Entwicklung nur mit einiger Aufmerksamkeit verfolgt hat, kennt die beiden großen Männer, die das Empfindungs- und Geistesleben der Neuen Türkei auf das wirksamste und nachhaltigste beeinflußt haben: Mehmed Emin und Zija Gök Alp[1]. Dieser bildet den Gegenstand von II. Jener ist vortrefflich behandelt von dem Manne, der ihm eine besondere Neigung entgegenbrachte, Otto Hachtmann (in *Die Türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts* S. 46—51).

* * *

Dem Versuche einer Synthese lasse ich Nachträge folgen zu den Vitae von I. Auf Vollständigkeit ist es hierbei nicht abgesehen im Sinne bibliographischer Arbeit. Wohl aber sollen die Dichter und ihre Wirkung vollkommener erfaßt werden. Für Abdulhakk Hamid [Nr. 1] liegt mir so reiches Material vor, daß ich von einer Mitteilung absehe, weil ich zu einer Sonderbehandlung zu kommen hoffe[2]. Von den andern fesselte mich besonders Aka Gündüz [Nr. 25], dessen Wirkung auf die Mitwelt nicht überschätzt werden darf, der aber als Exponent von Strömungen bedeutsam ist und selbst als Vertreter dieser Strömungen sie stärkt und in weitere Kreise trägt. Weniger erfreulich ist die andere moderne Literaturgröße, zu deren Vita ich einiges nachtrage: Izzet Melih [Nr. 16]. Hier ist es nicht der innere Wert des neuesten Opus, sondern die für weite Kreise der jüngeren Generation charakteristische, bedenkliche Schwächen zeigende Mentalität, auf die ich hinweisen zu müssen glaubte. Ein Unrecht habe ich gutzumachen bei Köprülüzade Mehmed Fu'ad [Nr. 22]. Die Vita seines Freundes Fazyl Ahmed zählt seine literaturgeschichtlichen Arbeiten auf (sie sind seit 1914 erheblich vermehrt), sagt aber fast nichts von seiner eigenen literarischen Tätigkeit. Das Material ist zerstreut und meine Notizen sind unvollkommen; ich halte sie deshalb zurück. Eine Würdigung des ausgezeichneten Gelehrten, der jetzt Professor der türkischen Literaturgeschichte an der Universität ist, gebe ich an anderer Stelle. Chalid Fachri mußten einige Worte gewidmet werden, weil er durchaus dem Dichterkreise sich einfügen will, obschon ersichtlich seine Fähigkeiten weniger auf diesem Gebiete liegen. Bei den andern begnügte ich mich, soweit sie überhaupt einbezogen waren, mit kurzen Zusätzen zu der

[1] Während der Korrektur höre ich von einem jungen Freunde, der von September 1915 bis Februar 1917 beim Stabe der osmanischen 19. Division gearbeitet hat und sich eine ausgezeichnete Kenntnis der türkischen Soldaten angeeignet hat, daß fast jeder Soldat die *ej türk ujan* Mehmed Emins im Tornister hat, viele auch das *qyzyl elma* Zijas. Und man liest auch in den Heften. Da muß eine Wirkung eintreten auf die ganze Nation, denn diese Soldaten entstammen verschiedenen Gegenden. Die gemeinsame Begeisterung für die Ideale, die von beiden Dichtern gepredigt werden, ist ein starkes Band, weit stärker als das Band der Kirche, deren Gaben nur in sehr beschränktem Maße zu Geist und Herz sprechen.

[2] Die Anmerkung, in der ich einige Notizen geben wollte, überschritt das Maß, und so entschloß ich mich während des Druckes, dem Teil des Materials, das mir gewisse literarisch-innerpolitische Zustände zu beleuchten scheint, die Form des Nachtrags zu geben.

Originalvita in I. Die Ergänzung der älteren Vitae hinderte mich, die Reihe zu vervollständigen. Es dürfen bei Aufzählung der literarisch Arbeitenden, abgesehen von den ganz Großen wie Halide Hanum und Mehmed Emin, die einer Sonderbehandlung bedürfen, so bedeutende und charakteristische Persönlichkeiten wie Hüsein Dschahid, Ahmed Hikmet und Hüsein Rahmi nicht fehlen, auch nicht der etwas äußerliche, aber in seinem beschränkten Fache zur vollkommenen Beherrschung der Sprache gelangte Mehmed Akif (s. Synthese S. 14f.) und von den Jüngsten der zu schöner Erwartung berechtigende Jusuf Zija.

Nicht versäume ich, zwei verdienstliche Arbeiten zu nennen, die sich mit diesen Beiträgen zur Modernen Türkei berühren, beide von Otto Hachtmann: »*Die Türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts*« (Leipzig, Amelang, 1916: 64 S.) und »*Die neuere und neueste Türkische Literatur. Eine Einleitung zu ihrem Studium*« in »*Die Welt des Islams*« V (1917), 57—77. Die letzte Arbeit ist eine systematische Bibliographie, die von einer bibliographischen Übersicht (III und IV wären besser vereinigt; zu I ist nachzutragen: Köprülüzade Mehmed Fu'ad und Schehabeddin Süleiman. *jeni osmanly tārichi edebījāty.* Bd. I. Stambul 1332 [1916]) begleitet ist. In dem »*Zwanzigsten Jahrhundert*« sind behandelt: Dschenab Schehabeddin. Mehmed Re'uf, Hüsein Dschahid, Fa'ik Aali, Ja'kub Kadri, Mehmed Akif. Dschelal Sahir, Ali Dschanib, Ahmed Hikmet, Halide Edib Hanum, Aka Gündüz, Mehmed Emin, Zija Gök Alp. Hachtmann hat nicht weniger als 6 von meinen 25 Dichtern zur Bearbeitung gewählt. Wir arbeiteten völlig unabhängig voneinander. Es ist mir eine besondere Freude, festzustellen, daß wir dabei, rein aus eigenem Urteil heraus, zu sich deckenden Ergebnissen gekommen sind, wie das besonders scharf hervortritt bei unserer Würdigung des in seiner Heimat verkannten, absichtlich totgeschwiegenen Ali Dschanib. Hachtmann war bei Auswahl und Zusammenstellung geleitet von der Stellung der Neueren zum »Turanismus«, und seine Reihe ist in dieser Hinsicht gleichsam gestaffelt bis zum Gipfel der Turanbewegung, Zija Gök Alp — ein interessanter Versuch, wenn auch Nähe und Ferne gegenüber diesem Ziel sich hier schwer abschätzen lassen. Einen großen Schatz bringt Hachtmann mit für die Forschung über die Persönlichkeiten und ihre Entwicklung: die Kenntnis der modernen französischen Literatur: unter ihrem Banne steht ja der größere Teil der Türkischen Moderne. Das Problem dieser Abhängigkeit und der Reaktion dagegen ist hübsch dargestellt in der Einleitung zum »*Zwanzigsten Jahrhundert*«. Wenn meine Darstellung viel mehr als Wiedergabe fremder Urteile (der Türken, die in *New Sali Milli* auf 1231 zu Worte kommen) denn als eigene kritische Behandlung erschienen ist, so ist doch zu bedenken, daß meine Art der Behandlung einen doppelten Zweck erreicht: erstens die Autoren im Lichte der Zeitgenossen zu zeigen, sodann diese Behandlung durch die kritische Retorte des Europäers gehen zu lassen: die Vitae, die ich gebe, sind nicht, wie mehrfach ausgegeben wurde, Räucherpfannen, dargebracht von guten Freunden, sondern sie sind Urteile von Fachgenossen der Biographierten, die zum Teil die Opinio der literarischen Kreise ihrer Zeit wiedergeben.

Zu 1. Abdulhakk Hamid. (S. 130—135)!

Abdulhakk Hamid übernahm im März 1917 eine Aufgabe, an der er scheiterte und scheitern mußte. Die Partei, die heute in der Opposition gegen die Regierung ist, weil sie mit deren Reformen nicht einverstanden ist, entbehrte einer Zeitschrift zur Vertretung ihrer Interessen, wie sie in Teswiri Efkar eine Tageszeitung zu ihrer Verfügung hat. Bis zu seiner Schließung durch die Regierung konnte allenfalls das Organ der orthodox-kirchlichen Partei, Sebil ürreschad, als die Zeitschrift der »alttürkischen Partei« [der Name ist heute in Stambul verpönt; er ist hier nur Siglum] gelten, wenn auch sicherlich der größere Teil der Stambulleute dieser Partei an dem scholastischen Treiben, an dem die Leute der Sebil ürreschad festhielten, keinen Gefallen findet und in ihm kein Heil für das Reich sieht. Es mischen sich ja in dieser der Regierung feindlichen Gruppe Elemente verschiedener Art: dasjenige, das am stärksten ist, ist nicht das kirchlich intransigente, denn dieses besteht wohl nur aus der unteren islamischen Geistlichkeit (die höhere, zum Teil gut unterrichtete und denkende Männer, steht fast ganz zur Regierung), es sind vielmehr die alten und wohlhabenden Sippen, die sich gekränkt fühlen, daß die Regierung sie nicht in genügender Weise bei der Verteilung der Ämter berücksichtige (ein vollkommen unbegründeter Vorwurf, da für die Fähigen unter ihnen, soweit es irgend möglich ist, Einkünfte aus Staatsmitteln gefunden werden); eine ausgezeichnete Darstellung dieser Strebungen mit dem Versuche, deutsche maßgebende Kreise für ihre Sache zu interessieren, findet sich in einem Aufsatz von Gustav Herlt im »Hamburgischen Korrespondenten« vom 22. September (abgedruckt in »Die Neue Türkei« vom 9. Oktober 1917 unter »Verbreiterung der deutsch-türkischen Beziehungen«). Fassen wir die verschiedenartigen Kreise, die ihrer Meinung nach nicht den verdienten Anteil an der Staatskasse haben, unter dem Namen »Alttürkentum« zusammen, so werden wir die im März des Jahres gegründete Wochenschrift *edebijāti ʿumūmīje meǧmūʿasy* »Zeitschrift für Allgemeine Literatur« als das Organ des Alttürkentums bezeichnen dürfen. Es ist weniger ein Positives, das diese Gesellschaft zusammenhält, als ein Negatives: die Abweisung des nationaltürkischen Gedankens, durch dessen Pflege die Männer der Regierung und alle, die eine Einsicht in die Bedürfnisse und Entwicklungsbedingungen des Landes besitzen, zur Hebung des staatlichen und wirtschaftlichen Lebens der Türkei zu gelangen hoffen. Selbstverständlich wird die Gesinnung, aus der heraus die Gründung der neuen Zeitschrift erfolgte, in dem Eröffnungsprogramm nicht klar ausgesprochen; sie geht aber deutlich hervor aus den Einschränkungen, die für den Fortschritt aufgestellt werden, wie »im Rahmen unsrer erhabenen Traditionen«, »mit großem Vertrauen an der islamischen Basis, an den Vorzügen der Rasse und an den türkischen Sitten festzuhalten« (vgl. die Übersetzung des Programms in der Anzeige der beiden ersten Nummern durch Willy Heffening in *Welt des Islams* V S. 80 f.). Als Schriftleiter zeichnete Mehmed Dschelaluddin; es war aber offenes Geheimnis, daß Abdulhakk Hamid mit der

Leitung betraut war. Der greise Dichter hat große Verdienste, aber Redaktionsarbeit zu leisten mit ihren Ansprüchen an technische Fertigkeiten und organisatorische Begabung ist nicht seine Sache. Es mußten die Stürmer, die hier ihre Parteisuppe kochen wollten, scharf überwacht werden. Das geschah nicht. Die Zeitschrift brachte zwei Aufsätze gegen den Turanismus: 1. von Enwer Pascha (nicht der Kriegsminister!). 2. von Dschelal Nuri; jener sachlich-wissenschaftlich, dieser weniger gründlich und an Heftigkeit alles Maß überschreitend. Das gab nun gewaltigen Skandal: die Zeitungen traten den Gegenstand breit (es handelte sich hauptsächlich um die Einbeziehung Dschengis Chans und seiner Mongolen in die Turangruppe): Aga Oglu Ahmed (Agajeff) und Hamdullah Subhi sprachen öffentlich. Die Regierung schritt ein und suspendierte das Blatt; seit Anfang Oktober erscheint es wieder, aber Abdulhakk Hamid ist aus der Redaktion ausgeschaltet. — Von Tatsachen erwähne ich: 1. Das Drama *Finton* hat weder auf der Bühne (trotz der als gelungen bezeichneten, recht schwierigen Inszenierung) noch als Lesedrama Erfolg gehabt; schon 1909 schrieb ich: »heute glaubt man schon weit über Abdulhakk Hamid hinaus zu sein: er ist den Neuesten noch zu klassizistisch« (*Briefe* S. 231); 1916 schreibt Hachtmann (*Zwanz. Jahrhundert* 43): »in den Dramen von Namyq Kemal oder Abdulhaqq Hamid eine zwar geistreiche, aber naturwidrige Rhetorik«; das türkische Publikum von heute hat diese Rhetorik mit ihren Scheinwerten gründlich satt; außerdem ist ihm gerade bei *Finton* der Stoff (das teils leidenschaftliche, teils senile Treiben des korrumpierten englischen High-life) fremd und, soweit er verstanden wird, unsympathisch: und so empfindet man nicht die poetischen Werte, die es bei allen Mängeln besitzt. Hachtmanns Übersetzung des ganzen Dramas ist vollendet; der Druck ist wünschenswert. — 2. Dem ersten Bande der kunstreichen und kulturhistorisch wertvollen Briefe des Dichters, über den ich ausführliches Referat lieferte (Neuer Orient Jahrg. III Nr. 6 und 7), folgte November 1917 Band 2.

Zu 2. Dschenab Schehabeddin[1] (S. 135—137).

Die entwicklungsgeschichtliche Stellung Dschenabs liegt nun völlig klar durch seinen eigenen Bericht in *nesri harb* (s. unten); gerade das bescheidene Zurücktretenlassen seiner Person macht diesen Bericht glaubwürdig. »Vor etwa 20 Jahren«, erzählt er S. 13, »legte eines Tages Fikret in der Druckerei von Serweti Funun seine schöne Künstlerhand auf meine Schulter mit den Worten: ‚Dschenab, ich fühl's: eine neue Literatur ist im Werden; versprichst Du mir, mit mir zusammenzuarbeiten, um ihr zum Leben zu verhelfen?' An jenem Tage wurde der Vertrag geschlossen.« Das bedeutet, daß die Initiative zu dem Hervortreten mit einem neuen Programm von Fikret ausging; dabei bleibt bestehen, was Dschenab selbst, in vollkommener Pietät gegen den Meister, nicht einmal andeutet, daß er ein Neues in diesen Kreis hineintrug, ohne freilich bei den Älteren, Fikret

[1] So wird der Name in Stambul gesprochen, nicht Schihabuddin.

und Chalid Zija, eine vollkommene innere Wandlung herbeiführen zu können (vgl. die Ausführungen in »Synthese«, hier S. 137). Das, was Dschenab so anmutig und so beliebt macht (meine Notiz über sein Zurücktreten hinter Mehmed Emin *Briefe* 157 [danach I, 14] darf nicht verallgemeinert werden: Mehmed Emin stand eben auf der Höhe seines Modetriumphes), ist sein goldener Humor, der ihm schon aus den Augen schaut (sein vergnügtes Gesicht in *New Sali Milli* 82 und *Büjük* 159 ist die beste Kennzeichnung des Mannes), damit zusammenhängend die Freiheit von Sentimentalität und Weltschmerz (in diesem Sinne ist seine Benennung als türkischer Alfred de Musset. *Briefe* 107 f. und danach Hachtmann 11 f. zu verstehen). Gut verzeichnet Hachtmann (11 f.) die Spuren der »Schwindsuchtsmanie«, die sich in dem sonst kerngesunden *ḥaǧǧ jolunda* finden. Dagegen entging Hachtmann das für den Menschen und Dichter Dschenab wichtige *hilāli girjān* (in *Donanma*, s. I 13, 40 ff.) mit der tiefempfundenen Klage um das Vaterland. — *ewrāqi aijām* »Blätter der Tage« (Stambul 133 [1915]): das ist so recht der Ausdruck des Sinnes (ich denke, unser gutes, kurzes »Sinn« sagt in den meisten Fällen mehr als »Mentalität«, das viele nicht entbehren zu können glauben) Dschenabs: frei von der Leber weg redet er über die großen Fragen, die für die moderne Türkei von Lebensbedeutung sind: Frauenfrage, Literatur, Politik, Presse und anderes. Ich gebe hier nur einige Titel: Presse (4—33). Die Philosophie des Witzes (37—44), Spaziergang in Stambul (61—85), Zur Frauenfrage (100—118, 129—163, 196—199, 232—247), Zur Politik (200—205), Zivilisation und Kultur (172 ff., 215—218), Literatur (248—257), Polemik gegen Ali Dschanib (164—171), Lehrhaftes (Briefe an seinen Sohn, 258—302, 309—316). Auf allen Gebieten sucht Dschenab das Abgestorbene zu retten; sein Trick ist, das, was an seine Stelle treten soll, schlecht zu machen, seine schwachen Seiten ins Lächerliche zu ziehen; das fällt ihm nicht schwer, da auch im Orient von den Neuerern mit der Phrase gesündigt wird und dadurch die Wesenheiten verschoben werden. Dabei ist er aber nicht blind gegen die Mängel des Systems, das sich gegen jede Neuerung sträubt. Das geht so weit, daß er die starken Geißelungen des Osmanischen Lebens, die Dschelal Nuri in seinen »Osmanischer Niedergang und Historische Vorherbestimmungen« vornahm, mit Dank als eine bittere Medizin begrüßte, die jeder genießen müsse (S. 181); die »Offenen Briefe« an Dschelal Nuri sind voll von vortrefflichen Bemerkungen, angeregt durch die Erzeugnisse dieses etwas zu hastigen und undisziplinierten Geistes, bei dem in der Tat der Mangel an Selbstzucht ein schönes Talent zu einem Werkzeuge von nur mäßigem Nutzen herabgedrückt hat. — Was Dschenab zur Frauenfrage schreibt, erhebt sich weit über das gewöhnliche Gerede der türkischen Zeitungsschreiber und zeigt Vertrautheit mit der europäischen Literatur, wenigstens der französischen (siehe besonders die Auseinandersetzung mit Salaheddin Aasym Bej in »Eine Lebensfrage«, S. 114—132). Dschenab dürfte der unter den modernen Türken sein, der am meisten Mannigfaltiges gelesen hat. So hat er auch einen Blick für literarische Werte, der freilich getrübt wird durch persönliche Sympathie und Antipathie. Wertvoll ist das

Stück der Serie »Die Philosophenecke« (S. 225 ff.), das sich mit der »Literatur« beschäftigt (S. 248—257), und in dem berühmte Leute unter fingiertem Namen ihre Ansicht vertreten. In den Worten des Ali Raschid am Schlusse dürfen wir wohl die Meinung Dschenabs finden: daß er dabei Fikret als den hinstellt, der in der »Zerbrochenen Leier« der verzweifelten Empörung der Nation einen Ausdruck gefunden, ist wohl verständlich, weicht übrigens nicht unerheblich von denen ab, die Fikret einen faden Kosmopolitismus andichten: eine Überraschung aber ist es, daß er für das sogenannte Dekadententum eintritt. Anders können wir es wohl nicht auffassen, wenn er schließt (S. 257): »Wir suchten nach einem herben Stil, der der Bastardphilosophie unserer Zeit angemessen wäre: was wir fanden, nannte man »Dekadententum« [*deqadanlyq*]«. Daß dieser unzweifelhaft urteilsfähige Mann seiner Skizzensammlung einen heftigen Angriff auf Ali Dschanib eingefügt hat (S. 164—171), hat mich schmerzlich berührt. Unter »Antwort« richtet er an Ali Dschanib einen offenen Brief, in dem er den etwa 30 Jahre jüngeren Dichter wie einen Schulknaben abkanzelt, doch ohne sich an dessen literarischem Ruhm zu vergreifen. Davor bewahrte ihn sein guter Geschmack. Er antwortet nur mit Witz auf Ali Dschanibs Angriffe und erwidert mit Verspottung des »Villenargot«, das die Leute von Salonik an die Stelle des Hofargots setzen wollten: er bleibt übrigens bei dieser Gegenoffensive völlig vornehm und zeigt eine Toleranz, die sich die Feuerköpfe und Umstürzer zum Muster nehmen müßten deswegen, weil sie kein klares, großes Ziel haben' und in Verfolgung ihres kleinen sich klein gezeigt haben. Köstlich sind die Sätze, in denen Dschenab seine Eigenart schildert (S. 165 f.), immer die Gegensätze zu suchen und sie mit heiterem Lachen zu überwinden, und zum Schluß seinen Glauben: »Es gibt keine Theorie, die vollkommen unfruchtbar wäre.« Auf seinem eigensten Gebiete treffen wir Dschenab an in »Die Philosophie des Witzes« (S. 37 bis 44): er bereitet uns insofern eine Enttäuschung, als er das ganze Stück hindurch nur von Witzschreibern, im besondern Witzblättern spricht und die Gegenstände und Methoden satirischer Behandlung erörtert: von der feinen Äußerung eines witzigen Geistes, die sich als «romantische Ironie» darstellt und die gewöhnlich mit dem Humor gepaart ist, kein Wort. Eine zweite Auseinandersetzung mit Ali Dschanib findet sich in der jüngsten Publikation Dschenabs: *nesri harb, nesri sulh weterjaki sözleri* (Konstantinopel, Eljas [Buchhandlung Kinaat], 1334 h [1916], 192 S. kl. 8°) [Mein Referat darüber in »Neuer Orient« Bd. I, S. 349 f., hier »Ref.«]: auch hier kämpft Dschenab unbegreiflicherweise und ersichtlich unter dem Einflusse einer Gesamtanschauung, die mit diesem Punkte nur in entferntem Zusammenhange steht, gegen das volkstümliche Türkisch, das ihm eine »Sprachverhäßlichung« darstellt. In dem Banne eines in Stambul sehr verbreiteten Irrtums behauptet Dschenab hier, ein Brief in dem »klassischen« Türkisch würde in Kaschgar leichter verstanden werden als in Volksosmanisch; aber in Kaschgar ist die Kenntnis des »Tschagatai«, d. h. der unnatürlichen Ziersprache im Gegensatz zum »Turki« nur wenig verbreitet. Im übrigen enthält *nesri harb* zahlreiche bedeutende und anregende Äußerungen (die über

Fikret sind oben erwähnt). Im Juni 1917 erschien von ihm das dramatische Werk (Komische Szenen) »Kör Ebe« (Blindekuh), deutsch wiedergegeben in »*Die Neue Türkei*« (Juli—September 1917). Die Urteile, die Halide Hanum und Fazyl Ahmed über ihn bei dem Interview durch Ruschen Eschref fällten, sind nicht allzuweittragend. Halide läßt sich so vernehmen: »Dschenab ist ein Prosaist, der neben ein, zwei Liebesgedichten, korrekt schreibt, ein gut stilisierender Plauderer, ein Mann mit Esprit« (*Türk Jurdu* Nr. 144 S. 3591). Fazyl Ahmed sagt (*Türk Jurdu* Nr. 146 S. 3620): »Ich habe Dschenab zuerst bewundert: seine Hauptkraft hat aber erst nach der »Neuen Literatur« angefangen: seine wichtigsten Werke hat er nach der Revolution geschrieben; er hat aber seine neuen Gedanken in altem Stil vorgebracht, und deshalb hat die junge Welt dem Meister Nasenstüber gegeben; er ist ein großer Bildhauer, er verdirbt aber seine Werke, indem er ihnen Schminke aufträgt.« Das ist eine vortreffliche Charakteristik, wie auch sonst Fazyl Ahmed in der knappen Schilderung der Persönlichkeiten Meister ist. Sie besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß Dschenab abgedankt hat. Der Nachwuchs hat freilich keinen Anlaß, mit Geringschätzung auf ihn zu blicken: die meisten reichen bei weitem nicht an ihn heran: Dschenab kennt vor allem den Wert und die Bedeutung der ernsten Arbeit, und an der lassen es die jungen »Dichter« meist fehlen; sie glauben, mit ein paar hingehauenen Strichen das erwerben zu können, was Dschenab witzig nennt: *šuhreti sahile* »leichter Ruhm«. Wenn Dschenabs Name in der Entwicklungsgeschichte der Osmanischen Literatur einen festen Platz hat, so verdankt er das dem Ernst, mit welchem er an die literarische Arbeit herantrat. — Da Horn den durchaus in sein Gebiet gehörenden Dschenab nicht erwähnt, hat Hachtmann ihn in sein »Zwanzigstes Jahrhundert« aufgenommen. Richtig hebt er an Dschenab den Humor hervor und sieht in *hajǧ jolunda* ein echt türkisches Erzeugnis. — Übersetzt ist von ihm: »*Den Waisen der Gefallenen*« in: »*Die Islamische Welt*«. Januar 1917 (nach H² 76); außerdem Stücke aus *hajǧ jolunda*.

Zu 3. Sulaiman Nesib (Sulaimanpaschazade Sami) (S. 137—139).

Er starb am 28. September 1917 in Konstantinopel. *Türk Jurdu* (Nr. 145 vom 11.10.17 S. 3611) widmete ihm einen Nachruf, der, ein schönes Zeichen der Unparteilichkeit der Nationalisten, seine Verdienste, vor allem seinen aufrichtigen Charakter rühmend hervorhebt; dabei wird wahrheitsgemäß festgestellt: »obwohl Sami nicht alt geworden ist, gehört er zu unsern Literaten, die ihre Schule, ihr Programm historisch geworden sehen«. Dem Nachruf folgten aus Sabah, Teswiri Efkar und Ikdam abgedruckt, Lebensabrisse und Würdigungen. Teswir ist überschwänglich im Stile des Verstorbenen: unter nichtssagenden Phrasen werden Stücke aus den Proben in New Sali Milli (S. 284 ff., vgl. I 16) abgedruckt: es wird nicht einmal empfunden, wie kompromittierend für den Verstorbenen diese Klagerei, diese Abgewandtheit vom Leben ist; in Wirklichkeit hat Sulaiman Nesib

dem großen Werk der nationalen Hebung sein Interesse geschenkt und war Vorsitzender der »Gesellschaft für nationalen Unterricht und Erziehung«, auch Mitglied der »Kommission für Originalarbeiten und Übersetzungen« am Unterrichtsministerium. Etwas rauh, aber wahr sind die Worte Ahmed Emins (aus Sabah): Sami Bey war mit 48 Jahren gebrochen .... wie es sehr viele gibt, die, wie er, früh dem Leben Valet sagen, so gibt es auch viele seinesgleichen, die krank an Körper und Geist leben«. Es ist nicht recht verständlich, wie die Begründer der edebijāti ʿumūmīje meğmūʿasy »Zeitschrift für Allgemeine Literatur«, des im Oktober 1916 geschaffenen Organs der Gruppe, die, an dem Alten festhaltend, der jungen starken Bewegung im politischen und kulturellen Leben des Landes sich entgegenstemmt, Sami als einen der Förderer und Mitarbeiter in die Redaktionsgruppe aufnehmen und Gedichte von ihm abdrucken konnten. Sein letztes Gedicht erschien in Nr. 24 vom 14. April 1916. S. 407 (datiert vom 28. September 1916): »Ruhebedürfnis«, es heißt darin: »Mein Denken schaut mit phantasielosen Blicken«. Das bedeutet, daß das Wenige von kräftiger Lebensbejahung, das seine Aufnahme in meine Reihe mir gerechtfertigt erscheinen ließ, sofern es in der Jugend nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung geblieben war, erloschen war. Anzuerkennen ist, daß er an dem Kampfe gegen die Pedanterie und das oberflächliche Traditionstreiben des Muʿallim Nadschi teilnahm und sich nicht eigensinnig der Zählvers- (*hiğe wezni*)-Strömung entgegenstemmte. So nahm er eine Mittelstellung ein, und Faʾik Aali (Nr. 4) widmete ihm den ersten Teil seines *temāṯil*.

Zu 4. Faʾik Aali (S. 139 f.).

Der Schluß der Vita ist in Unordnung: die Worte S. 17, 32 »*Büjük*: Bild S. 172; Probe S. 172« gehören auf Z. 38; lies Z. 32: Sprache; vergleiche hiermit den usw. wie Z. 33 bis »erscheint« Z. 38; dann folgt »*Büjük*: Bild S. 172; Probe S. 172« und weiter wie Z. 38 »*jene hep sen*«. — Zu meiner Bemerkung über den Geburtsort F. A.s und seine Wirkung als fremder Einschlag S. 17, 20 ff. siehe jetzt Synthese S. 50 f. — Hachtmann hat »Faʾiq Ali« (es empfiehlt sich Aali, denn der Name *ʿālī* ist von *ʿalī* scharf zu trennen; auch der bekannte türkische Staatsmann hieß Aali und schrieb sich so [s. Pariser Kongreßakten von 1856], nicht »Ali«) S. 21 f. mit gleichem Gesamturteil wie bei mir. Das von Hachtmann erwähnte *temāṯil* »Gestalten« ist eine Sammlung von Gedichten (überwiegend in Sonettform), deren erste Abteilung *mehāsin* »Schönheiten«[1] Sulaimanpaschazade Sami (Suleiman Nesib I Nr. 3), deren zweite Abteilung *ʿašq wetabiʿat* »Liebe und Natur« dem Bruder, Sulaiman Nazif, gewidmet ist. Die »Schönheiten«, inbegriffen die moralischen und ästhetischen, sind meist an

[1] Auch in den älteren *fānī teselliler* wird *mehāsin* zum Überdruß wiederholt: das immerwährende Operieren mit dem verschwommenen Begriff ist kennzeichnend für dieses kraftlose Ästhetentum. Faʾik ʿAali gab wohl die Anregung zu der illustrierten Zeitschrift *mehāsin*, über welche siehe *Briefe* 221.

Frauen gerichtet; sympathisch sind die Verse »Meine geschätzte Gefährtin — Jenem entfliehenden Phantom« (S. 17 bis 20); gefeiert wird Abdulhakk Mihr ünnisā, Schwester Abdulhakk Hamids (S. 21—26, mit Zitat aus ihren Gedichten S. 22 N. 1), auch Frauen mit fremdländischen Namen; eine Reihe von Gedichten ist den verschiedenen »Schönheiten« gewidmet (die unschuldige, die flüchtige, die abwesende, die neu verschleierte Schönheit). In dem zweiten Teile ein Gedicht an Dschenab Schehabeddin (S. 168 bis 176): »In den Wüsten — Erinnerung an gemeinsamen Ritt«; auch das unglückliche »Sa'dābād« mit seinen Nichtigkeiten wird herbeigerufen, S. 136—138. — In dem »Bekenntnis« (*ḥasbiḥāl*) vor den *fānī tesellīler* versucht Fa'ik Aali seine Leitgedanken niederzulegen; es ist in einer unglaublich schwülstigen Sprache geschrieben und läßt die Absichten nicht scharf hervortreten: der S. 8 f. proklamierte Grundsatz: »die Poesie muß sich an die ganze Menschheit wenden« wird von dem Dichter selbst nicht befolgt: er wird nicht einmal von den eigenen Volksgenossen verstanden; kennzeichnend ist auch das Eintreten für *l'art pour l'art* S. 15. Hätte er in Stil und Sprache den von ihm gefeierten Abdulhakk Hamid (S. 14) sich mehr zum Vorbild genommen, so wären seine Verse nicht eine solche Häufung von arabisch-persisch-türkischer Schönrednerei geworden, wie sie sind. Hachtmann geht (Vita im »Zwanzigsten Jahrhundert« S. 21 f.) in Fa'ik Aalis Gedichten den Berührungen mit den Franzosen im einzelnen nach (nicht ganz verständlich: er »erinnert . . . an die französischen Parnassiens und Symbolistes«) und erwähnt das harte Urteil Ahmed Hikmets, dieses feinen Kenners, über den »Phraseur« (S. 22).

Zu 5. Chalid Fachri (S. 140 f).

»Chalid Fachri ist einer der geschätztesten Dichter der letzten Generation« (S. 140 a pu): diese Worte und die andern Überschwenglichkeiten Schehabeddin Suleimans in dieser Vita berührten alle, denen ich sie zeigte, seltsam: man erklärte sie aus der Anlage des New Sali Milli, bei welcher das Hauptziel gewesen sei, recht viele und in gutes Licht gestellte Namen zusammenzubringen. Man hat nichts gegen den noch jugendlichen Dichter, aber man stellt allgemein fest, daß zur Zeit eine allgemeine Anerkennung seiner poetischen Bemühungen nicht vorliegt. — Neuestens trat Chalid Fachri mit dem Drama *baiqūš* »Die Eule« hervor, aufgeführt am 2. März 1917 im Tepe-Baschy-Theater (Pera); Musik zum 2. Akt von Hegei; Darsteller aus der Truppe des Konservatoriums. Über die Generalprobe dieser Aufführung am 27. Februar berichtete ausführlich Schrader im Osmanischen Lloyd, Nr. 58 vom 28. Februar: diese im klassischen Versmaß geschriebenen dramatisierten Märchen machen der modernen Form der volksmäßigen Silbenzählung, wie sie heute von dem türkischen Dichter allgemein angewandt werde, keine Zugeständnisse; wolle man es klassifizieren, so müsse man es der Form nach der Schule Abdulhakk Hamids zuteilen; dem Inhalt nach widerspricht es unserer Vorstellung eines Märchenspiels: es sei vielmehr von Anfang bis zu Ende eine düstere Tragödie, in der der Uhu, der un-

heilverkündende Vogel des Volksaberglaubens, die Rolle des über den Häuptern der Menschen schwebenden dumpfen Schicksals spielt. Der Inhalt ist recht dürftig: das Leiden eines Schwindsüchtigen in einer Dorfhütte; die Stimmung wird verdüstert durch den Schrei eines Uhus; ein Gast erscheint und der Vater des Kranken hält mit diesem Zwiesprach, immer unterbrochen von dem Rufe des Unheilvogels: ein Bruder des Kranken wird zurückerwartet; statt seiner erscheint Aischa, seine Verlobte; sie erzählt dem Röchelnden ein Märchen; der Alte und der Gast machen sich auf, nach dem Ausbleibenden zu sehen. Der zweite Akt zeigt die beiden auf dem Friedhof, wo zunächst düsterer Gesang von Peris aus einer Grabkammer ertönt; auch hier der Ruf des Uhus; die Gebeine des zweiten Sohnes, Na'il, den die Wölfe zerrissen haben, werden gefunden; der Alte ist verzweifelt. Im dritten Akt stirbt der Schwindsüchtige, der Vater wird wahnsinnig: er hält sich selbst für den Uhu. Schrader findet Maeterlincksche Kunst in diesem Werke, nur sei alles viel zu breit; bei der Aufführung mache das Erscheinen der Peris im zweiten Akt einen etwas zu opernhaften Eindruck. Einen Bericht ganz anderer Art über das Stück haben wir in Tanin, Nr. 2950 (vom 27. Februar 1917), von Sulaiman Nazif, der der Lesung des Dramas durch den Dichter in der Kunstakademie vor der Kommission beiwohnte, an deren Spitze der geschmackvolle, kunsthistorisch und ästhetisch geschulte Kammerherr des Sultans Isma'il Dschenani Bej steht. Der Berichterstatter nennt Fachri Chalid den »Tewfik Fikret der kommenden Generation«, »einen Dichter, der imstande sein wird, das dichterische Erbe, das Tewfik von Hamid erhalten habe, zu verwalten und zu mehren«. Nach einer mit zahlreichen Proben durchsetzten Inhaltsangabe geht er näher auf die Sprache ein, die er sehr lobt: kein Wunder, denn Chalid Fachri geht in ihr dieselben Wege wie Sulaiman Nazif, wenn er auch nach dessen Meinung nicht korrekt genug ist. Eigene Wege geht »J. Z. (*d*)«, der sich im *Türk Jurdu*, Nr. 131, S. 3379—3383, mit *baiqus* beschäftigt (das strenge Gericht hat Fachri nicht abgehalten, sich weiter in *Türk Jurdu* vernehmen zu lassen; s. Nr. 138 ein Gedicht von ihm, Nr. 139 sein Bericht über Mughla, der nicht ohne Verdienst ist [s. *Neuer Orient* Jahrg. I Nr. 3 S. 122]). Wir erhalten hier eine Schilderung der Umwelt, aus der Chalid Fachri hervorgegangen ist; das lärmende Treiben einer effekthascherischen Schar, die in dem von einem Dilettanten gegründeten »Rebāb« ihr Wesen trieben und gegen den *fedschri āti* loszogen; es geht dabei nicht ohne einen Seitenhieb auf Jahja Kemal ab (S. 3380). Das neue Drama Fachris müsse jedenfalls die pièce à thèse, ein Tendenzstück, sein: »glaubt nicht an Aberglauben!« freilich, hier kommt es gerade aufs Gegenteil heraus: »glaubt an das Märlein, daß der Schrei des Uhus Unheil bringe«! Die Sprache findet der Rezensent abscheulich: sie ist ein Mischmasch aus dem dröhnenden Wust Abdulhakk Hamids und Nazifs und dem lebendigen Stambultürkisch. Dabei baut Chalid Fachri Verse, bei denen man vergeblich nach einen Sinn sucht — leerer Klingklang. Das Hauptergebnis für den Rezensenten ist, daß Fachri durch sein Drama in Aruz (es ist durchgehend in Chafif) unwiderleglich nachgewiesen habe, daß »die, die ihre Gefühle

und Phantasien mit dem Rhythmus (*āheng*) des Aruz komponieren, dem Bankrott verfallen sind«. Chalid Fachri ist noch nicht entmutigt: er dichtet weiter und betätigt sich namentlich rege in *Jeni Meǧmuʿa*: diese neue Zeitschrift hat ein weites Herz, und sie nimmt mit gleicher Liebe Zija Gök Alp wie A. Seifi, Ali Dschanib wie Jusuf Zija an ihr Herz, und auch Chalid Fachri.

Zu 7. Sulaiman Nazif (S. 142 f).

Über Fa'ik Aali steht sein älterer und bedeutenderer Bruder Sulaiman Nazif. Sie leben in treuem Bunde. Den zweiten Teil seines *temāṭīl* widmete Fa'ik Aali jenem. Hachtmann erwähnt Nazif nur als Hauptstütze der Zeitung Teswiri Efkar [bei den Umbildungen des Titels nach jedesmaliger Suspension wurde von *taṣwīr* über *taṣfīr* zu *teswīr* gelangt] in ihrem leidenschaftlichen Kampfe gegen jede Sprachneuerung. Erbitterter Feind der Neuen Türkei in ihren Bestrebungen auf eine gründliche Reform der Verwaltung und der Neuorientierung der türkischen Gesellschaft durch Aufnahme der zu ihrer Weiterbildung nötigen Fremdelemente, nimmt er lebhaft an allem teil, was in seinen Augen einer wirksamen Führung dieses Kampfes dient. So ist er auch eine der Hauptstützen der dem alten Geiste dienenden »Zeitschrift für die Allgemeine Literatur«. Als Mitglied des Fünfmännerausschusses für die »Bibliothek nützlicher Werke« (*āsāri mufīde kütübchānesi*) war er hauptsächlich bestimmend für die Auswahl (es ist nicht verständlich, wie dem Diwan des Scheichülislam Jahja die Ehre des Abdrucks dort zuteil wurde, während die wichtigsten Werke dieser »klassischen« Periode nicht zu haben sind, von den älteren Werken nicht zu sprechen). Nazifs letztes Werkchen, *batarja ile āteš* »Ganze Batterie Feuer!« (Stambul. Reichsdruckerei, 1334 [1916]; auch u. d. T. »Bibliothek von Originalwerken und Übersetzungen des Ministeriums für Öffentlichen Unterricht« Nr. 40), gewidmet Dschenab Schehabeddin mit schwungvollen Worten »des sehr kleinen Schülers an den sehr großen Lehrer« vom 12.10.1331 [23.11.15], ist eine Sammlung von Skizzen, die von dem zweiten Stücke den Namen hat: Geschichte von dem Oberst Junus Bej. der in den Kämpfen um Plewna (in ihnen fiel auch Dschenabs Vater, der Major Schehabeddin) eine Schanze kommandiert und. als das Pulvermagazin in dieser explodiert. mit Kaltblütigkeit den Befehl gibt »Ganze Batterie Feuer!«, erzählt nach Talaat Bejs »Kriegsgeschichte von Plewna«. Von den anderen Stücken nenne ich Nr. 18 zwei Gedichte von Sully-Prudhomme (S. 123—137), die dessen Bekehrung von einem farblosen Internationalismus zum flammenden Patriotismus schildern, hervorgerufen durch die Ereignisse von 1870[1]; der Dichter, dessen Stücke französisch mit gegenüberstehender

[1] Auch durch seine klassizistische Tendenz mußte Sully-Prudhomme, der Dichter der vollendeten Form, Nazif sympathisch sein. Nur besaß S. P. daneben eine tiefe Innigkeit des Gemüts, von der bei den modernen Klassizisten der Türkei nichts zu finden ist.

Übersetzung (in Prosa) gegeben werden, wird hingestellt als ein Vorbild für die Volksgenossen, die durch die Schläge des Balkankrieges sich aufrütteln lassen sollen zum Handeln für das Vaterland. Ähnlichen Inhalts ist Nr. 17, ein Brief aus den Ruinen von Ninive vom 25. Februar 1914, der unter dem Titel »Feindschaft? Freundschaft?« mit einer kurzen Einleitung abgedruckt ist (S. 113—121). Es ist ein Denkmal der Wut und des Hasses, wie man es bei einem Manne von Einsicht nicht für möglich halten sollte, eines beschränkten religiösen und nationalen Fanatismus. »Die türkischen Mütter sollen jeder Lebensfrucht, die sie auf den weinenden Boden des Osmanenlandes legen werden, die Geschichten des nationalen Unglücks erzählen, sollen, die Wiege ihrer Kleinen schaukelnd, ihre Kinderlieder mit den letzten Atemzügen unserer auf den Bergen des Kaukasus, in den Tälern der Donau, in den Wüsten von Tripolis und Benghasi, an den Küsten des Adriatischen Meeres gebliebenen Toten komponieren« (eine Probe des auf die Dauer unerträglichen Stils). Es läuft also hinaus auf systematische Pflege des Haßgesanges. Das ist gegen den osmanischen Geist, der, soweit er nicht durch kirchliche, völkische und wirtschaftliche Hetzereien in eine fremde Richtung gebracht ist, nichts von hysterischer Direktionslosigkeit an sich hat. Sulaiman Nazif hat das offenbar empfunden: in den einleitenden Worten schwächt er den üblen Eindruck ab, indem er das von ihm geprägte Wort »Meine Religion ist mein Haß« erklärt als eine »unpersönliche Äußerung«, da der Haß nur gerichtet sei gegen die Feinde der Nation. Nehmen wir die Entgleisung als Äußerung eines allzu feurigen Temperaments und als ein Stück der Mentalität der gewesenen Türkei. Mitten in die schlimmste Zeit des Balkankrieges führt der nicht datierte Brief an Abdulhakk Hamid S. 89—93 (verschieden von dem in New Sali Milli abgedruckten, s. I. S. 142): für ihn haben wir volles Verständnis, obwohl er die Erinnerung an die die Franzosen bei der Belagerung und Eroberung von Paris erschütternden Verse Victor Hugos (S. 91) wachruft: die Literaten Stambuls hatten sich gegenüber der Bedrohung der Hauptstadt schweigend verhalten, und Nazif ruft nun den gefeierten Dichter, Meister Hamid auf, noch einmal die Stimme zu erheben: »Sagen Sie jedem Irrenden,« ruft er aus, »daß die Gefahr, die die gegenwärtigen nationalen Unruhen mit sich bringen, sehr groß ist«; nach S. 89, Anm. erwiderte der angerufene Dichter in einem Anhang zu seinem »*validem*«. Versöhnend wirkt »Stambul amüsiert sich!«, datiert 2. August 1913 (S. 95—99). Hier weist der Dichter auf schwere innere Schäden hin und zugleich auf den Punkt, von dem aus diese Schäden geheilt werden können. Der Ausgangspunkt ist eine Entrüstung, die auf einem Mißverständnis beruht: der Verfasser erregt sich nämlich darüber, daß in dem bekannten Garten Peras, Tepebaschy (Petits Champs), »eine italienische Musikbande von etwa fünfzig Personen« (in Wirklichkeit waren es Levantiner und osmanische Staatsangehörige, die dabei ein kärgliches Brot fanden) allabendlich auftrete, und er findet darin die Anzeichen einer Verdorbenheit, die ihm die Worte Jaurès' ins Gedächtnis rufen, als die Dreyfuß-Affäre Frankreichs sozialen Schmutz offengelegt hatte: »*Si cette société est à ce*

point corrompue, ses débris immondes ne pourront même pas servir de fondement à une société nouvelle«. Er fleht: »Lieber Gott! schenk uns vor dem Untergang doch ein wenig Gefühl, ein wenig Scham!« Er schließt die Augen und sieht im Geiste den Zustand Anatoliens mit all seinem Elend, entblößt von Männern, das Land bald verdurstend, bald von Wasserfluten überschwemmt, ohne Wege — und der Musikgarten da zieht aus diesem elenden Lande den letzten Groschen! Aber die Stunde kommt: »Das auch in seinen fruchtbaren Gebieten Hunger, Elend, Verzweiflung weinende Anatolien wird nicht länger schweigen; Gottvertrauen und Geduld haben eine Grenze: Anatolien erwacht: wenn es lernen wird, daß es noch etwas anderes ist als ein Mittel, die Lüste Stambuls zu bezahlen, dann wird ihm eine neue und widerstandsfähige Kraft kommen . . . es wird sich mit der heiligen Waffe des Rechtes rüsten, wird sich vor der übermütigen und verdorbenen Hauptstadt aufrichten und Abrechnung von ihr verlangen und erhalten.« Aber nicht Anatolien, sondern der Übermut und die Verblendung der Feinde, die sich zerfleischten, retteten Stambul. Der gesunkene Mut belebte sich durch die Wiedereinnahme Adrianopels. Der Weltkrieg brachte der Türkei eine moralische Stärkung von unermeßlicher Bedeutung. Es fanden sich eine Anzahl ungewöhnlich fähiger und energischer Männer für die Einzelzweige der Verwaltung, und, nicht zuletzt, Anatolien zeigte sich als ein erwachendes Land, das mit klarem Bewußtsein die Hand ergriff, die ihm von der Zentralregierung entgegengestreckt wurde, und mit Begeisterung den Winken folgte, die ihm gegeben wurden zur Ertüchtigung der heranwachsenden Bevölkerung, zur Neuorientierung des Wirtschaftslebens und zur Hebung des kulturellen Standes. Mag Nazif und die Gruppe, der er angehört, das zugeben oder nicht, Tatsache ist, daß eine Wandlung auf allen Gebieten stattfindet. Auf dem der Literatur, von dem hier ausgegangen wurde, ist die Tradition von den vier großen Meistern im Erlöschen: diese Tradition hat der anonyme Biograph Dschenabs festgelegt: »Dschenab wird zu den vier, fünf großen Meistern unserer modernen Literatur gezählt« (S. 136), und Abdulhakk Hamid bestätigte mir das persönlich und zählte sie so auf: Dschenab Schehabeddin, Sulaiman Nazif, Riza Tewfik, Fa'ik Aali (S. 136 n 1), nur hätte er an Stelle des unbedeutenden Fa'ik Aali »Abdulhakk Hamid« sagen sollen; denn gilt die Formel auch heute nicht mehr, so war doch zur Zeit ihrer Gemeingültigkeit (vor etwa 20 Jahren) Hamid unzweifelhaft allen überlegen durch freien Geist und Beherrschung der Form, während Riza Tewfik alle überragt durch ein ausgebreitetes Wissen und ein tiefes Verständnis für geistige und seelische Vorgänge. Innerhalb des engen Kreises, auf den Nazif nach seinem Verstehen und Können beschränkt ist, hat er eine Meisterschaft erworben, und auch die Gegner erkennen ihm eine gründliche Kenntnis der »Klassiker« zu. Nur bedarf die »Neue Türkei« anderer Tätigkeiten als das Wühlen in den Nichtigkeiten der »klassischen« Diwane.

Zu 14. Ja'kub Kadri (S. 150—152).

Die Probe in *New Sali Milli* »Gespräch des schwarzhaarigen Fremden mit dem helläugigen Mädchen« ließ mich den Wert des Mannes erkennen: »die Erzählung ist . . . voll Kunst, mit einem Hauche echter Poesie« (S. 151). Hachtmanns begeisterte Vita, die feinste aller, ist ein kleines Meisterstück: Aus den Angaben des *New Sali Milli* über Kadris Lesestoffe und Kadris Erzählungen in *bir serenǧām* [1914, erschienen nach *New Sali Milli*] baut er den Menschen auf: er vergleicht ihn in der Kunst, das Animalische darzustellen, mit Zola, der vielleicht »bisweilen auf Qadri wirkt, aber dieser erzählt völlig anders: seine Feder läuft leicht, ja oft geradezu hastig: keine Spur von der schweren Mühsamkeit Zolas . . . Leider fügt Qadri noch ein paar verschwommen-sentimentale Betrachtungen über den Frühling, das Alleinsein der Sterne u. a. an . . . seltsam, daß ein so ausgeprägter literarischer Charakter wie Qadri von der öden Tradition mit dem altmodischen Apparat von Sternen, Milchstraßen, Regenbogen, Düften, Farben und Blumen nicht loskommt! . . . Qadri ist in den Novellen ganz und gar nicht sentimental: geweint wird hier überhaupt nicht: in der Anschaulichkeit und Eindringlichkeit der Darstellung lassen sie sich hart neben Flaubert und Maupassant stellen. Ich halte Qadri für den größten Künstler unter den modernen türkischen Erzählern: er gehört zu den wenigen, die genial zu nennen sind.« Was Hachtmann seltsam findet, erklärt sich leicht aus dem Gesamtbild des Mannes: Kadri, ist kein Normalmensch: seine Urteilskraft ist schwach, und wenn sein Biograph in *New Sali Milli*, ein uns sonst unbekannter Sulaiman Sa'imi von ihm sagt, er sei nicht bloß »ein Künstler, sondern auch ein Kritiker«, so ist das verkehrt. Kadri war ein schlechter Schüler und brachte es nie zu einem Abgangszeugnis, d. h. er lebte nur sich; aus dem literarischen Streite mit Ömer Seifuddin geht hervor, wie er in literarischen Dingen theoretisch eine vollkommene Urteilslosigkeit zeigte (vgl. S. 152). Solche Leute unterliegen wohl gelegentlich der Suggestion der Umwelt, und wenn Kadri gelegentlich das klassische Brimborium mitmacht, so ist das Entgleisung, die seiner Kritiklosigkeit und der Unfähigkeit, historisch zu sehen, entstammt. So war er denn auch nicht berufen, für New Sali Milli Vitae zu liefern, und die, die er beitrug, von Schehabeddin Sulaiman (S. 144ff.) und von Izzet Melih (S. 156ff.) sind weniger charakteristisch für die Biographierten als für den Biographen (sein Urteil über Izzet Melih ist »nur zum Teil richtig« S. 157): in der ersten ist das für ihn Interessante die große Frage nach der Persönlichkeit der Kunst, die Überzeugung, daß es verkehrt sei, sie zur Dienerin von Erziehung und Moral zu machen, denn sie sei an sich moralisch; ein solcher Mann gehört nicht der reglementsmäßigen Partei an, und wenn er mit den Jenilisan-Leuten im Streit lag[1].

[1] Es ist übrigens die Frage, ob der Streit Ömer Seifuddin contra Kadri so erweitert werden darf; man bedenke, daß beiden Männern das Hauptgebiet die

so ist er darum keineswegs der Parteigänger der Monopolisten des guten Geschmacks mit ihrer Schönrednerei von Art Nazifs (vgl. S. 145 n 2).

Zu 16. Izzet Melih (S. 156—158).

In der Vita *New Sali Milli 1330* ist der Roman *tezādd* »Kontrast« nicht erwähnt. (Titel: *tezādd — büjük ḥikāje — ušāqīzāde chālid zijā bejin bir taqrīzini ḥāwīdir* [Stambul] 1331. 240 S.). Ich gebe zunächst das dem Werke vorgesetzte Schreiben des Verfassers an Chalid Zija (S. 5—7) und dessen Antwort (S. 8—15). Das erste lautet (Auszug):

»Als ich mein *tezādd* schrieb und es Ihnen widmen wollte, bemerkten Sie: »Die Liebe eines türkischen Offiziers und eines russischen Mädchens! Es gibt keinen schöneren, weiteren Romanstoff, der uns erregen könnte, als diesen.« Ihre liebenswürdigen Worte bedeuten im wesentlichen, daß literarische Werke, die die Schmerzen vergangener Tyranneien wiederbeleben und den nationalen Geist erwecken und stärken, auch bei uns nötig sind, wie in Frankreich Maurice Barrès. René Bazin und zahlreiche andere Erzähler und Dichter die letzte große Wunde im Herzen ihrer Nation, Elsaß-Lothringen, beständig frisch erhalten und den Geist der Rache nicht einschlafen lassen wollten. Emile Faquet hat gesagt: »Das Vaterland ist eine Vergangenheit«; aus Furcht, daß dieser Gedanke bei uns falsch verstanden werden könnte, füge ich sogleich hinzu, daß die Vergangenheit ehren nicht bedeutet: fanatisch und reaktionär sein. Der wahre Patriotismus kennt und ehrt die Vergangenheit, ist stolz auf die alten Eroberungen, erfüllt aber auch bei der Forschung nach den Ursachen des Unheils den Geist mit Bitterkeit und Erregtheit. Daß eine große Hoffnungslosigkeit und Gleichgiltigkeit in Dingen der nationalen Zukunft bei den meisten unsrer jungen Leute um sich gegriffen hat, daran sind die Zeiten des Absolutismus und unsere dem Leben von Idealen nicht günstigen Bräuche und sozialen Normen schuld[1]. Ich gehe hier nicht auf die Einzel-

---

knappe Erzählung ist; da entsteht leicht eine Konkurrenzleidenschaft, zumal wenn sie ähnlich veranlagt sind: auch Ömer Seifuddin ist eigenartig, freilich nicht so reich an Phantasie wie Kadri.

[1] Es ist zu bedenken, daß das im Mai 1913 geschrieben ist. Damals war die Jugend Stambuls gleichgiltig, zum Teil geradezu antipatriotisch: man sah in die Zukunft ohne Hoffnung, weil man auf keine Verwendung der guten Kräfte, die man so gerne dem Vaterlande widmen wollte, rechnen konnte. Schon vor dem Kriege trat ein Umschwung ein durch die zahlreichen Neugründungen der Regierung auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens, neben denen die Hebung des privaten Unternehmungsgeistes einherging. Der Krieg löste eine Fülle von Energien aus, und während man früher »Krieg« als eine Entschuldigung betrachtete, in der Verfolgung gemeinnütziger Ziele lässig zu sein, wird jetzt auf allen Gebieten von denen, die etwas leisten können, mit verdoppeltem Eifer gearbeitet. Natürlich gibt es auch heute Faulpelze, Unfähige und Eigensinnige; es ist aber ein Unrecht, deswegen die ehrlichen und bedeutenden Anstrengungen, die gemacht werden, zu bespötteln. Die Begeisterung des jungen Dichters für das Land, dem er sein Bestes verdankt, ver-

heiten des Problems ein; wir müssen nur mit offenem Auge auf die bitteren Resultate blicken, die vor uns liegen, und die großen Gefahren bewerten, denen nur durch schnelles und entschlossenes Handeln begegnet werden kann.

Zu den größten Antrieben solcher Empfindungen gehört die Literatur, gehören die Dramen und Erzählungen, die zugleich eine Bühne des Lebens sind und einen philosophischen oder sozialen Gedanken enthalten. Sind es nicht solche Werke, die die patriotische Erregung des jungen Frankreichs nähren, welches ruft: »Wir haben geschworen, am Vaterlande nicht zu verzweifeln« Ich möchte überzeugt sein, daß unter denen, die *tezādd* lesen, besonders die jüngste Generation zu seinem wirklichen Gedanken durchdringen wird; denn wir, wir Armen, die verurteilt sind, das Unheil der Kette alter Fehler zu sehen, wir haben die historischen Erinnerungen der ewigen Feindschaft der Slawen wie Naschid in *tezādd* erlebt und haben außerdem ihren letzten Ansturm, ihre fürchterlichen Verbrechen, ihre teuflischen Intrigen gesehen. Unser Kopf ist wirr, unser Herz ist verwundet davon. So kommt denn *tezādd* zur rechten Zeit, weil es das Gefühl der Rache erregt, dessen Vererbung auf unsere Kinder und Enkel so nötig ist, und weil es Probleme berührt, die für unser geistiges und nationales Leben von außerordentlichem Interesse sind. Doch das ist eine Sache der Gefühlsweckung und der Eingebung, nicht ein Beweis. Wäre ein Beweis da, so würde das eine Rückkehr zu der »Literatur mit Theorien« bedeuten, die meines Erachtens etwas Totes ist: ich liebe diese Sorte Literatur nicht, ich habe mehrfach ausgesprochen, daß ich es mit den »gedanklichen Erzählungen« halte, deren Personen gehörig untersuchte und analysierte lebendige Personen sind, und die die Heiligkeit von Schönheit und Kunst nicht vergessen, die vielmehr die Kunst noch edler, noch höher machen. Ich denke, daß *tezādd* ein in der osmanischen Literatur noch neues Beispiel dieses Stiles ist, der seit dem großen Balzac sich allmählich immer mehr begründet und verbreitet hat; da ich wenigstens von diesem Gesichtspunkt aus mein Werk beachtenswert fand, habe ich mich erkühnt, auf seine erste Seite den Namen des gewaltigen Meisters zu setzen, der der wahrhafte Begründer der »Erzählung« bei uns ist. So zahle ich einen Teil der literarischen Schuld ab, die ich als Schriftsteller ihm gegenüber empfinde, indem ich zugleich meiner verehrungsvollen Liebe wiederholt Ausdruck gebe.«

Mai 1329 [beg. 14. Mai 1913].

Die Antwort Chalid Zijas (S. 8—10) lautet (Auszug):

»Wäre Ihnen bekannt, wie ausgedehnte Verzweiflungs- und Erschlaffungsperioden der Mann, dem Sie Ihr Werk gewidmet haben, in seinem literarischen Leben durchgemacht hat, so würden Sie das Gefühl des Trostes und der Freude ermessen können, das diese Ihre Liebenswürdigkeit her-

---

stehen wir. Wir wünschen nur, daß er und seine Genossen nicht einseitig bleiben und sich auch bei uns umsehen: wir sind bereit, alle fähigen und willigen Osmanen an unserem geistigen Leben teilnehmen zu lassen, wie wir ihre Entwicklung mit Interesse verfolgen und in jeder Weise zu fördern gewillt sind.

vorgebracht hat. Ich denke nicht, daß das, was Sie von mir erwarten, nur Ausdruck des Ihnen geschuldeten Dankes ist: gäbe auch das Amt des älteren Bruders, das Alter und Erfahrung mir verliehen, mir nicht das Recht und Privileg, das von mir Gedachte Ihnen in der Form einer nackten Wahrheit auszusprechen, so würde mich doch mein Gewissen antreiben, als Erwiderung Ihrer Liebenswürdigkeit eine offene Sprache gegen Sie zu führen.

Was in Ihrem Werke zunächst die Aufmerksamkeit erregt, ist Ihr Stil. Bei dem kunstvollen Eifer, der Ihre Darstellung beherrscht, verlieren Sie nicht die graziöse Leichtigkeit, die der Einfachheit eignet, und Sie besitzen eine vornehme Ausdrucksweise, die Zeugnis davon ablegt, daß Ihre ganze Art sich immer in einem gefälligen Gleichmaß bewegen wird. Eines habe ich bemerkt, das ich, wenn es nicht einen großen Wert als Kraftquelle für Sie besäße, aus Rücksicht auf mein und meiner Zeitgenossen Ehrgefühl mit Stillschweigen übergehen würde: wir waren weit davon entfernt, in den Anfangszeiten unsres literarischen Lebens in dem Maße wie Sie unsre Sprache zu meistern; tatsächlich war damals diese Sprache weit davon entfernt, sich vollkommen zu beherrschen. Ihnen ist es gelungen, das lange Suchen nach der literarischen Sprache, die unsrem, der Gegenwart angehörendem Empfindungsleben entspricht, mit einem Schritte abzumachen. Ferner, Sie besitzen eine Befähigung zum Erzähler, die stärker entwickelt ist, als man von Ihrem Alter erwarten sollte.

Um meine besondere Betrachtung über die Grundlagen Ihres Werkes zusammenzufassen, möchte ich darauf hinweisen, daß die ersten Manifestationen unsres literarischen Lebens die sind, die unsrer empfindenden Persönlichkeit am nächsten sind. In diese tragen wir am meisten von unserem Selbst hinein. Das kommt aber nur selten vor, es ist eine Vision, die meistens von dem Eintreten einer leidenschaftlichen Phantasie erwartet wird. Mir scheint, das Bemühen, diese zarten und feinen Dinge, den feinen, aus Poesie und Illusion zusammengesetzten Schmuck dieser Blumen, die mit unsrer Jugend großgezogen sind, durch den Filter einer unbarmherzigen Kritik gehen zu lassen, gleicht dem Zerbrechen und Zermalmen eines Stückes Glas, um seine mannigfaltigen Spiegelungen, seine kleinen, feinen Sonnen zu begreifen. Ich gestehe, daß ich besorgt war, ich könnte mich in den von Ihnen berührten Fragen des sozialen Lebens in manchen Punkten von Ihnen trennen müssen. Sie treten durch die eine Tür des Lebens ein, ich gehe zu einer andern hinaus. Zwischen uns besteht eine durch viele Jahre erprobte Freundschaft. Ich sah mit großem Erstaunen, daß wir auch in der Weisheit des Lebens, die man nach zahlreichen traurigen Lebenserfahrungen erwerben muß, trotz des Altersunterschiedes übereinstimmen. Ist es ein besonderes Talent bei Ihnen, daß Sie in der Blüte der Mannheit stehend und darum jung, zugleich alt sind? Sie stellen auf einem Gebiete der Formen der Familie, das bei uns die größte Wichtigkeit hat, Untersuchungen an. Gestattete es mir der Umfang der Antwort, die ohnehin schon zu lang geworden ist, so würde ich meine Betrachtungen hinsichtlich dieser wichtigen Fragen des sozialen Lebens, im besonderen meine Theorien über eine, als eine gefährliche Wunde beständig wachsende Gefahr für

unser Leben darlegen. Aber wäre es noch nötig? Der wesentliche Inhalt dessen, was ich zu sagen hätte, läßt sich aus dem Geiste Ihres Werkes herausdestillieren. Die Zeilen, die Ihre Widmung mir in die Feder gegeben, kann ich in zwei Worten zusammenfassen: tiefsten Dank für Ihre Liebenswürdigkeit und ein lebhaftes Gefühl der Wertschätzung für Ihre erlesene Kunst.«

Der Wert dieses Briefwechsels wird sich aus der Analyse des Romans ergeben. Diese, trotz der Beschränkung auf die Hauptsachen immer noch allzu reichlich scheinende Inhaltsangabe mußte vorgenommen werden, um das Urteil über dieses Literaturerzeugnis zu begründen und zu zeigen, welche Gefahren die Türkische Modernste bedrohen.

* * *

Naschid. Kolaghassy in der türkischen Armee, und Behire, Tochter des wohlhabenden Nusret Bej, sind verlobt. Behire ist dem stattlichen, hochbegabten und liebenswerten Manne von Herzen zugetan. Es kommt eines Tages zu einem peinlichen Auftritt. Naschid erzählt, wie er von dem Polizeiminister beleidigenden Verweis erhalten habe, weil er sich bei einer Abendunterhaltung in unangemessener Kleidung gezeigt habe; er halte ein solches Leben nicht länger aus: er wolle dieser Luft mit Bazillen von Niedrigkeit und Spionage entfliehen, er wolle nach der »Lichtstadt« eilen, um zu leben. Behire ist unglücklich: sie hat genügend Menschen- und Weltkenntnis, um Unheil zu ahnen, und sie weist die faden Redereien ab als Versuche, ein Kind zu täuschen. Naschid fährt aber zunächst nach Batum zum Besuche seines Onkels Osman Bej: er nimmt alsbald lebhaft teil an den lokalen Vergnügungen, so an dem Ball in einem Dorfe bei der Stadt, wo sich einige Familien zur Sommerfrische aufhalten. Es ist eine Augustnacht. Naschid lädt die Russin Militscha Nelidowna zum Tanze ein. Das kokette Weib treibt ihr Spiel mit Naschid, der ihr völlig verfällt. Sie wird schuld, daß Naschid die Reise nach Paris hinausschiebt. In Gesprächen mit Mercier, dem Dragoman des französischen Konsulats, wird das russische Weib geschildert mit dem Kontrast ihres derben Knochenbaus und dem Ausdruck der Gedrücktheit, Unterwürfigkeit in Blicken und Haltung; auch die Familienverhältnisse Militschas werden dargelegt; aber weder all das noch das Bild Behires, das zuweilen in Naschids Seele wieder heraufzieht, können ihn von Militscha abbringen. Das Spiel, das die Russin mit Naschid treibt, erreicht seinen Höhepunkt auf einem Ausfluge: als sie in einem Walde sind, beginnt der Erregte ihr die Kleider vom Leibe zu reißen, um sie in ihrer herrlichen Nacktheit bewundern zu können: Militscha wehrt sich: »ich schreie«. Naschid kommt zur Besinnung und stammelt Entschuldigungen; damit ist der Liebestraum erloschen, und beide sehen jetzt mit Ernst der Zukunft entgegen (S. 100ff., die unschöne Szene ist nicht einmal gut erzählt). Später haben der Türke und die Russin eine lange Unterredung, in der Naschid jeden Augenblick »nervös« wird (das ist ein Lieblingswort des Verfassers; doch wechselt er stilvoll ab zwischen *ʿaṣabī* und *sinirli*); schließlich willigt die Russin in eine öffentliche Verlobung. Naschid beeilt sich, dem Onkel Osman Mitteilung

zu machen, daß er Militscha heiraten wolle. In diesem Gespräche zeigt Naschid gedanklich und sprachlich eine rührende Kindlichkeit: der Verfasser läßt ihn Weisheiten über die Liebe und ihren Zwang reden, es kommen aber nur Banalitäten heraus, während der alte Osman recht vernünftig ist: natürlich fruchten alle Ermahnungen nichts. Völlige Direktionslosigkeit zeigt Naschid bei dem Feste, das die Russen am Jahrestage der Annexion Batums feiern. Osman Bej findet die Teilnahme des türkischen Offiziers ungehörig, aber Militscha hat befohlen. Gelegentlich kommen Naschid Zweifel: neben den Warnungen Osmans hört er die Vorwürfe des Vaters. An jenem Abend steht er Qualen aus: das Tanzen Militschas mit andern macht ihn fürchterlich eifersüchtig; sie beruhigt ihn mit geschicktem Wort. Die Freude der Russen weckt in ihm patriotische Beklemmungen: das Historische wacht auf, und er hält in Gedanken patriotische Reden. Er folgt schließlich der Aufforderung des Bruders Militschas, in den russischen Offiziersklub zu kommen, wo sich bereits Mutter und Schwester befinden. Als er dort mit Militscha sich erneut über Liebe, Zweifel und Eifersucht ausspricht, tritt der Offizier Potemkin hinzu, und es kommt zwischen ihm und Naschid zu einem heftigen Wortwechsel; Potemkin bleibt kühl und spöttisch, der zänkische Naschid wird immer wilder. Endlich trennt Militscha die Erregten; zum Danke sagt ihr Naschid bei der Trennung ein häßliches höhnisches Wort: »du hast patriotische und liebenswürdige Freunde, ich gratuliere.« In den Katzenjammer Naschids über die Geschichte fällt ein Brief Behires: ihr Vater habe sie mit dem Sohne eines Paschas verheiraten wollen und bei ihrer Weigerung ihr Naschids Absichten auf die Russin enthüllt; sie könne das nicht glauben; im übrigen phantasiert sie über alle möglichen Fragen (der Brief ist nicht weniger als 11 Seiten lang). Die Frage der verlassenen Behire tritt nun mit aller Schärfe an Naschid heran: Der Konflikt zerreißt ihn; die Stimme der Vernunft und des Gewissens siegt. Er fährt zu Mutter Nelidowna. Militscha selbst erscheint, die Mutter entschuldigend; naiv erzählt Naschid von Onkel, Vater und Behire. Militscha ist die Beleidigte: weinend lehnt sie den Kopf an Naschids Schulter, dann umschlingt sie ihn, bedeckt ihn mit gierigen Küssen. Naschid hat Angst um seine Krawatte, aber erwidert die Liebkosungen. Nun rächt sich Militscha: »mach' dich schleunigst fort, aber vergiß mich nicht!« Der herausgeworfene Naschid wird vernünftig und reist ab: er will sich zunächst in der tröstenden Umwelt von Paris oder London wiederherstellen und dann zu seiner Behire zurückkehren. Mit diesen Gedanken spaziert er auf Deck. Da ertönt die Tischglocke: eine Gelegenheit, die Erzählung mit einer lustigen Wendung, im Sinne etwa der »romantischen Ironie« zu Ende und dem Helden wie dem Leser wohltuende Befreiung zu bringen. Aber in unermüdlichem Strahl wird weiter geschwatzt. Man erfährt nicht, was aus Naschid geworden ist: man nimmt an, daß der unreife Bursche sehr bald genau die gleichen Dummheiten machen wird. Ohne Bedauern nehmen wir Abschied von dem verliebten Schlingel, der ein Exemplar des von Rieder (»Für die Türkei« I, 300 f.) gezeichneten türkischen Neurasthenikers ist. Eines der besten

Stücke ist die Mädchengesellschaft bei Behire (S. 110—127): ist das Durcheinanderreden der sechs jungen Dinger auch nicht höherer Ordnung, so gibt es doch ein gutes Bild von den Nöten der türkischen Mädchenwelt: natürlich fehlt es auch nicht an der Schimpferei auf die Europäer (S. 124).

Wie steht es um die Tendenz des Romans und ihre Durchführung? Nach des Verfassers eigner Angabe wollte er politisch sein, d. h. die Wunde des Russenschmerzes bei den Osmanen offen halten, wie französische Romanciers den Geist der Rache für 1870 lebendig zu erhalten suchten (vgl. S. 37). Es ist unverständlich, wie der Verfasser glauben kann, dieser Sache mit seinem Buche einen Dienst geleistet zu haben. Sein Held, der türkische Offizier, tut alles, um den Leser zu überzeugen, die Lektion, die die Türkei von Rußland erhalten, sei verdient gewesen: denn sein Verhalten ist so unpatriotisch und so taktlos wie möglich: wie kann der türkische Offizier einem Feste beiwohnen zu Ehren eines türkischen Gebietsverlustes! Nun, er tut es einem Weibe zuliebe und ist in Zivil. Aus diesem Versteck durfte er aber nicht heraustreten: unklug läßt er sich durch die Äußerung eines russischen Offiziers zur Entgegnung hinreißen: der Wortwechsel endet mit vollkommener Niederlage des Türken, der in seinem Ärger schließlich die Angebetete schwer beleidigt. Das ganze Gebahren ist typisch: hochfahrend und kopflos. Nicht einmal Spuren des Interesses für die großen Probleme des Lebens finden sich bei dem Helden. Chalid Zija scheint die schiefe Stellung seines Bewunderers empfunden zu haben: er rührt nicht an den türkisch-russischen Gegensatz mit seiner angeblichen deutsch-französischen Parallele; dagegen redet er ausführlich von dem Motiv des Romans, das der Verfasser selbst nicht erwähnt: Probleme des sozialen Lebens. Es ist nicht klar, was er damit meint. Ich kann in dem ganzen Buche keins entdecken. Die Vernarrtheit eines Offiziers in ein Weib aus einem feindlichen Volke, wie sie hier dargestellt ist, ist kein Stück des gewaltigen Problems des nationalen Empfindens im Kampfe mit dem Trieb-leben, weil die Bedingungen zu einem solchen Konflikte (Alleinstehen, besondere Reize physischer und geistiger Art u. dgl.) nicht vorliegen: man könnte von einem Problem höchstens in dem Sinne sprechen: wie überwindet ein unreifer, direktionsloser Mensch die Gefahren, die ihm im fremden Lande aus den Fallstricken eines Weibes erwachsen? Aber zu der Lösung ist hier nicht einmal ein Versuch gemacht, das Problem selbst ist nicht einmal erfaßt. Die Komplimente Chalid Zijas wegen der sozialen Probleme sind leere Reden: empfand er die Dürftigkeit des Inhalts, so durfte er nicht Lob aussprechen; empfand er sie nicht, so zeigt er eine bedauernswerte Kritiklosigkeit. Nebenbei: Izzet Melih bekennt sich zu der *fikrī hikājet* »Gedankenerzählung« (Erzählung mit gedanklichem Hintergrunde) und hält sein Buch für eine »Probe des seit dem großen Balzac immer mehr eingebürgerten Stils«: hier liegt offenbar eine falsche Auffassung vor: Balzac hat ausschließlich die Sitten seiner Zeit und seines Landes geschildert, ist daneben tief in die Herzen der Menschen eingedrungen und vereinigte das Beobachtete zu einem lebendigen, wahren Bilde. Wo Izzet Melih das Leben schildert, da sind seine Personen flach, da ist

Pose, aber keine Natur, weil er selbst Poseur ist und nicht stark natürlich empfindet. Ob Izzet Melih sich an eine Erzählung Balzacs näher anschließt oder überhaupt an ein französisches Vorbild, wird sich kaum feststellen lassen: sein Buch ist der in seiner Seichtigkeit unpersönliche Roman ohne Note, der sich in allen Literaturen findet, am meisten vielleicht bei den Franzosen, und der sorgfältig um alle tieferen Probleme des Lebens herumgeht. In der türkischen Moderne ist im allgemeinen der Zug zur Erzählung höherer Ordnung vorhanden (neben der reinen Unterhaltung niederer Gattung, deren Hauptvertreter Ahmed Midhat ist), und der Milli-Roman zeitigte eine ganze Anzahl vortrefflicher Schilderungen: in Hinsicht der Lebendigkeit und des Plastischen stelle ich sehr hoch Chalid Zijas *mawy wesijāh*. Mehmed Re'uf wird in der Vita des Meisters Recht haben mit seinem »Chalid Zija ist der Vater der heutigen Prosa«, mit der Beschränkung: soweit es sich um die Kunst der Darstellung, nicht um das sprachliche Mittel der Darstellung handelt (vgl. das I 155 f. Ausgeführte); aber auch für das Künstlerische stimmt diese Bewertung heute nicht mehr ganz: selbständige und begabte Köpfe wie Aka Gündüz sind von Chalid Zija unabhängig und leisten Besseres als er. Hoch über den Banalitäten Izzet Melihs steht die kräftige Darstellung und Sprache bei Aka Gündüz in seinen besten Stücken (vgl. den Nachtrag über ihn).

Wenn Izzet Melih die Eigentümlichkeit Balzacs als »Stil« (*ṭarz*) bezeichnet, so ist das, was Chalid Zija mit Izzet Melihs »Stil« meint, etwas anderes: es ist der sprachliche Ausdruck: auch hier begegnet dem berühmten Meister der Moderne eine Unstimmigkeit, die sich nur erklären läßt aus einer etwas unüberlegten Neigung, dem Bewunderer Angenehmes zu sagen; er schreibt nämlich dem Stile (*uslūb* oder *ṭarzi ifāde*, beide Ausdrücke nebeneinander in gleichem Sinne S. 8, 18, 19) Izzet Melihs Wundereigenschaften zu und lobt ihn in hohen Tönen (vgl. S. 38). Dem kann ich nicht beistimmen. Die Sprache ist nicht ungeschickt, erhebt sich aber nicht über das, was in solchen Ergüssen gewöhnlich zu finden ist. Der arabisch-persische Beisatz ist reichlich stark, und man fühlt, daß der Verfasser kein Verständnis hat für das allgemeine moderne Bestreben, einfach und dadurch ausdrucksvoller zu erzählen. Hier wandelt er in den Spuren des Meisters. Wenn ich I, S. 33, sagte: »man muß es als ein Glück betrachten, daß Chalid Zija nicht Schule gemacht hat, und daß sein Stil von der jungen Generation durchaus abgelehnt wird«, so halte ich diese Darstellung aufrecht. Izzet Melih ist eine Ausnahme. Seine Ausdrucksweise ist vielleicht nicht ganz so altmodisch-schwerfällig wie die seines Meisters, aber sie arbeitet mit den alten Mitteln, unter denen die schäbige Eleganz arabisch-persisch-türkischen Mischmasches obenansteht. Daneben finde ich bei ihm eine Ungezogenheit, die eine schwere Bedrohung der osmanischen Literatur darstellt, da sie bei der Abstempelung durch einen berühmten Namen und der Urteilslosigkeit des osmanischen Publikums leicht Schule machen kann: die Verhunzung der schönen türkischen Sprache durch Französeleien, die geradezu antitürkisch sind. Die Einführung des französischen *c'est ... que* ist leider so verbreitet, daß Izzet Melih kein be-

sonderer Vorwurf daraus gemacht werden kann (hält sich doch selbst Halide Edib, die sonst ein feines Gefühl in sprachlichen Dingen besitzt, von dieser Pest nicht frei: vgl. mein »Die Verhunzung des Türkischen« in NOI Nr. 11—12 S. 534f.) Ich meine vielmehr Wendungen wie: *so'uq qanlylyq* aus französisch *sangfroid* (163. 166 u. ö.), *bir birimizden o qadar derin bir uçurumla airylyjoruz* (172) »wir sind voneinander durch eine so tiefe Kluft getrennt«. *zawāhiri qurtarmaq* (183) »sauver les dehors«; für untürkisch halte ich auch den Gebrauch des ... *raq* — Gerundiums für französisch *comme*, das sich aus den meist handwerksmäßig hergestellten Übersetzungen französischer Romane in die bessere Literatur eingeschmuggelt hat: hier besonders beliebt ... *raq teleqqi etmek* »auffassen als —«; ein unverdorbener Türke würde das kaum verstehen: auch *teleqqi* ist nicht zu billigen: häufig tun sich die Türken etwas darauf zugute, daß sie arabisches Sprachgut vergewaltigen, und daß sogar zuweilen das Verstümmelte von den Arabern selbst wieder aufgenommen wird: dieses Verfahren ist unintelligent und unfair. Gewiß, auch die Sprache ist ein Organismus, der dem Wandel unterliegt; sie soll sich in Freiheit weiterbilden, soll Angliederungen aus fremden Kreisen vornehmen. Es soll aber auf eine Art geschehen, daß ihr Geist nicht verletzt wird, daß nicht Bildungen entstehen, die von jedem echt türkisch denkenden und seine Sprache kennenden Osmanly als Unstimmigkeiten, Schiefheiten empfunden werden. Man ist von der faden Nachahmung des Persischen abgekommen, so wird man auch diese Krankheit überwinden. Das beste Mittel wird auch hier sein die ernste Beschäftigung mit den, den Osmanen fast ganz unbekannten Türksprachen, deren Schätze zu heben eine der wichtigsten Aufgaben der an der Spitze der Türkvölker marschierenden Osmanen ist[1].

Zu 19. Mehmed Re'uf (S. 161 ff.).

Diesen geschickten und fleißigen Erzähler nahm Hachtmann in sein »Zwanzigstes Jahrhundert« auf (S. 13—16), nicht ohne sich deshalb zu entschuldigen (S. 16): »Re'uf ist von dem neuen Geiste wenig berührt; da er aber einen großen Namen hat, glaubte ich ihn nicht ausschließen zu dürfen.« Ich möchte eher meinen, er gehört in eine solche Reihe, weil er an der »Schulen«-Entwicklung mitgewirkt hat (s. S. 161 und n 1). Als literarische Potenz steht er kaum viel höher als der Vielschreiber Ahmed Midhat (s. Synthese S. 12). Vielseitiger als Ömer Seifuddin und Ja'kub Kadri, steht er ihnen an Eigenartigkeit nach (vgl. die Nachträge zu diesen). Er arbeitet mehr handwerksmäßig, ohne sich viel um Theorie zu kümmern; während Ömer Seifuddin ein feiner Kenner der literarischen Werte ist, und Kadri instinktiv hochwertige Werke schafft.

Zu 21. Dschelal Sahir (S. 164—166).

Ich versäumte die Mitteilung aus *New Sali Milli*, der ich einige kritische Beiträge beigab, zu ergänzen aus meinen »*Briefen*«, in denen ich

[1] Über die Übersetzung des Romans durch v. Wurzbach (Laibach 1917) s. NO II S. 318.

Dschelal Sahir vielfach erwähnte: Vita, gelegentlich der von ihm herausgegebenen Frauenzeitschrift Demet. S. 109. Die Vita bei Hachtmann ist nur eine kurze Zusammenstellung. Zu dem Urteil Ömer Seifuddins (s. S. 176, 1 ff.), der Dschelal Sahir den sensitivsten, feinsten, vollkommensten Dichter der Türken nennt, aber an ihm das unwillkürliche Kleben an der älteren Manier tadelt, bemerke ich, daß hier eine Verkennung vorliegt: mit der älteren Manier nach dem Muster Ustad Ekrems hatte Dschelal Sahir höchstens äußerlich etwas gemein, sofern er in seiner ersten Periode an der klassischen Form, dem ʿarūz, festhielt. Man kann kaum sagen, daß durch die Einlebung in die neue Gedichtform mit Zählversen eine Wandlung mit dem Dichter vorgegangen sei, ebensowenig durch den Anschluß an die Strömung des *türklük* »nationalistischen Türkentums«, von dem Schehabeddin Sulaiman spricht und den ich nach persönlichen Mitteilungen herbeigeführt annehmen muß durch die Einwirkung der Neusprachler Ali Dschanib und Ömer Seifüddin. Dschelal Sahir hat wohl gelegentlich diese Wendung poetisch ausgenutzt, in der Hauptsache blieb er derselbe, und zwar blieb er dem treu, was man ihm in seiner ersten Zeit als Dekadententum anrechnete in einem von der bei uns üblichen Bewertung des Wortes abweichenden Sinne. Sein »Dekadententum« besteht nämlich in nichts weiter als in einer Beschäftigung mit seiner eigenen Person, die sich in einem immerwährenden physischen und moralischen Jammerzustande befindet, und dieser Zustand spiegelt sich in Versen, die keineswegs ausgezeichnet sind durch Geist und Witz: es ist eine ununterbrochene Heulmeierei, verbunden mit einem Schwelgen in geistiger Erkrankung: in *genǧ qalemler* vom 4. November 1911 erschien von ihm das Gedicht *ǧunūn* »Wahnsinn« (abgedruckt als Probe in *New Sali Milli*), ein wildes Lied, voll Selbstzerfleischung, ausklingend in »Ach! Mein verwaister einsamer Geist! Schwarze Erde! genug! öffne deine Brust.« 1917 schreibt er Gedichte »Aus dem Tagebuch des Verrückten« (*Türk Jurdu* Nr. 133. 135. 137); in *Türk Jurdu* 136 kam von ihm »Gegenüber der Natur«; da sind »Tränen, Tod und Dunkel, Jammer und Kälte«; Schluß: ich friere, ich friere, ich friere: nicht einmal Dekadenz, nur Weinerlichkeit (Referat *Neuer Orient* I, S. 433).

Zu 23. Ali Dschanib (S. 168—178).

Wie bei Jaʿkub Kadri traf ich auch bei Ali Dschanib in der Würdigung des Dichters in seltsamer Weise mit Hachtmann zusammen. Ich gab meiner Bewunderung einen gemäßigten Ausdruck: zu dem schönen Gedichte »Welt des Ostens« sagte ich: »Jeder wird diese Worte, die mit urkräftiger Gewalt hervorbrechen, mit Bewunderung lesen« (S. 175), und zu dem »Weg nach Turan« mit seinem stimmungsvollen Morgenaufstieg: »die Darstellung ist ein schönes Zeugnis für den Geschmack und die Fähigkeit dieses echten Dichters.« Vortrefflich stellt Hachtmann die Wesenheit Ali Dschanibs dar (S. 30 ff.): »er scheint mir alle seine lyrischen Zeitgenossen bedeutend zu überragen: erstens durch die wahrhaft visionäre

Art seines dichterischen Erlebens, dann durch die männlich leidenschaftliche Gewalt seines Fühlens, endlich durch die wohltuende Schlichtheit seines Gestaltens. Bei ihm hat man wirklich das Gefühl, daß sein Dichten eine unwiderstehliche Notwendigkeit ist, nicht nur ein anmutiges Spiel.« Sein Bild (NSM 298)[1] prägt das nicht aus: eine schlichte Erscheinung, die mehr auf einen liebenswürdigen Humor schließen läßt, als auf das Vulkanische, das gleichsam die Verse herausschleudert. Die in *New Sali Milli* mitgeteilten Gedichte hat Hachtmann vortrefflich wiedergegeben: das »grandiose« Gedicht »Die Welt des Ostens«, ein Sturmruf und zugleich Wutschrei gegen die »frommen« Verräter, packt auch in dieser deutschen Form, und die Jämmerlinge, die in ihrer Zertretung und ihrem Todeskampfe förmlich schwelgen, sollten Mannessinn und Widerstandskraft saugen aus »Geh!« mit seinem: »Zertreten werden will es nicht, zertreten will mein Herz! / Zertreten werden will es nicht, und Trän' und Kümmernis / Sind meine ärgsten Feinde nun. Ja, dessen sei gewiß. / Drum geh. Denn mein Empörertrotz — erlöschen soll er nie: / Nicht Tränen weinen will ich mehr, erpressen will ich sie!« Das eigene Erleben des Dichters ist hier eingewoben, aber es ist dichterisch erhoben in das Allgemeinmenschliche: die andern Lyriker erzählen uns breit von ihren Schmerzen, aber sie bleiben uns gleichgiltig: hier ist Überwindung, Sieg, Kraft, Lebensbejahung, wie allein sie Großes schafft im Leben und in der Kunst. In den reinen Stimmungsbildern, wie »Die Straßenlaterne« und »Der Schmetterling«, tritt der Dichter zurück und doch fühlt man: »Das ist erlebt!« Die andern Lyriker sprechen große Worte von der »Phantasie« (*chajāl*), aber sie überzeugen uns nicht, daß sie von ihr voll beherrscht sind: es ist immer der kleinliche Alltagsmensch, der spricht. Und dieser wahre Dichter ist in seiner Heimat so gut wie unbekannt![2] Man hat mir die Aufnahme Ali Dschanibs vorgeworfen, weil er in Stambul »keine Rolle spielt«. Gerade deshalb ist sie verdienstlich, abgesehen von der gehaltvollen, tief eindringenden Abhandlung, zu der seine Vita unter der Hand des mit der literarischen Entwicklung wohlvertrauten Ömer Seifüddin geworden ist: anzuerkennen ist auch der Mut, mit welchem der Schöpfer des *New Sali Milli* diese bei weitem den gewöhnlichen Raum der Biographie überschreitende Abhandlung aufgenommen hat. Nicht ohne Bedauern stelle ich fest, daß in neuester Zeit Ali Dschanib Gedichte herausgebracht hat, die Spuren des Klischeetums zeigen, das von seinem Freunde und Bewunderer Ömer Seifüddin so scharf und witzig gegeißelt wird. Das ist durchaus gegen seine Art (vgl. S. 172 »Ali Dschanib will sich und zugleich

[1] Ein anderes in *genǧ qalemler* Nr. 21 vom 16. 5. 1328 [29. 5. 1912] S. 212 ist technisch ganz unvollkommen.

[2] Höchst bedauerlich ist, daß Dschenab Schehabeddin sich zu sehr unfreundlichen Äußerungen gegen Ali Dschanib hinreißen ließ. Hatte der Jüngere ihn gereizt, so stand es ihm wohl an, Nachsicht zu üben. Daß er die ausgezeichneten Qualitäten Ali Dschanibs nicht erkannte, stellt seiner Urteilskraft kein gutes Zeugnis aus.

unsere nationale Literatur von der Klischeewirtschaft befreien«), und ich hätte ihm gewisse Gedichte in *Jeni Meǧmūʿa* (s. NO II 205) nicht zugeschrieben, denn er läßt sich da mit *gül* und *bülbül*, der totesten Sorte des Klischees ein. Nichts dagegen hat mit Klischee zu tun sein »Flöte« *New Sali Milli* 311 f. (in der Vita, nicht übersetzt von mir, s. S. 177, auch von Hachtmann nicht beachtet); es gehört in einen völlig andern Kreis als die faden modernen Ergüsse mit *qawal — jamaǧ — güzel čoban qyzy* »Flöte — Berghang — schönes Hirtenmädchen«, in denen man die Schäferschwärmerei des achtzehnten Jahrhunderts zu atmen meint: es ist vielmehr die packende Schilderung einer Hirtenepisode mit Umbiegung ins Politisch-Nationalistische. Von einer neuen Seite zeigt sich uns Ali Dschanib, wenn er sich zu den literaturkritischen Problemen hören läßt. Das zu tun bot ihm Gelegenheit und Anlaß seine Stellung als Hauptschriftleiter des umgestalteten *genǧ qalemler* und als Mitarbeiter an der Tageszeitung Turan[1]. Ömer Seifüddin zitiert seinen Aufsatz »*Die Frage der nationalen Literatur*« (S. 174). Zur Vita nachtrage ich: auch Hachtmann ist es nicht geglückt, etwas über Ali Dschanibs Lebensumstände zu erfahren: die Notiz (S. 31 n 1), er sei Professor der Literatur am Gelenbewi-Gymnasium (nach mir S. 124), stimmt nicht mehr: Ali Dschanib wirkt jetzt am Höheren Lehrerseminar (Kadiköj).

Zu 25. Aka Gündüz (S. 56 f.).

Auch Hachtmann (S. 42 f.) weiß von seinem Leben nur, daß er »ein Kaukasustürke ist«. Von dem Regimente Muchtar-Kamil verfolgt und ins Gefängnis geworfen (s. unten zu *türkün kitāby* Nr. 33), hatte er auch später Konflikte mit der Regierung[2]: er wurde nach Brussa verbannt, wo er gegenwärtig [1917] lebt. — Hachtmann behandelt ausführlich sein Drama *mühterem qātil* »der Mörder in Ehren«[3] und berichtet kurz über seine Erzählung *qatyrǧy oghlu*, die bei mir fehlt. Außer ihr trage ich nach: 1. *türkün kitāby* »das Buch des Türken« (1329. 232 S.); 2. *türk*

[1] Daß diese bald nach Eintritt der Türkei in den Weltkrieg einging (tatsächlich an Papiermangel, d. h. an Mangel an Mitteln), war ein großer Verlust: denn es wehte in ihr ein immer reger, der Lebensbejahung und dem tapferen Angreifen der großen Probleme zugewandter Geist.

[2] Nach einem Berichte liegt dem Osmanen Jaʿkub in »Mörder in Ehren« (vgl. hier n 2) die Gestalt des Jaʿkub Dschemil zu grunde, der an der Spitze eines schnell unterdrückten Aufstandes im Heere stand (vgl. Mandelstamm, *Le sort de l'Empire Ottoman* 176 f.); das wurde übel gedeutet.

[3] Ob man mit Hachtmann »das Türkentum des Kaukasus« als die eigentliche Hauptperson des Dramas ansehen darf, möchte ich nicht entscheiden: sicherlich ist der Osmane Jaʿkub, der die noch ungeschulten Kaukasier diszipliniert und ihren Aufstand organisiert, gedacht als der Mittelpunkt der Aktion gegen die Russenherrschaft; es würde sich also zugleich um eine osmanisch-patriotische Tendenz handeln.

qalby »das Türkenherz« (o. J., 184 S.): beide sind Sammlungen von Erzählungen und Gedichten. *türkün kitāby* enthält 33 Stücke: 1 »*Der Pulvergeruch*« (1—12): Besuch eines Türkenlagers, mit Bild von Sitten und Sprachproben; 2 »*Der dritte Hauptmann*« (13—29); 3 »*Das Friedensschiff*« (30—41); 4 »*Bei den Waffen*« (42—45); 5 »*An Euwer Bej in Benghazi, aus dem Munde seiner Mutter*« (46—52); 6 »*Ramazan Chodscha*« (53—62); 7 »*Der Brief der Mutter*« (63—70); 8 »*Die rote Antwort*« (71—78); 9 »*Das Geheimnis des Windes*« (79—87); 10 »*Zwei Daten*« (88—101); 11 »*Adschu Mehmed*« (102—111); 12 »*Der Volksgenosse*« (112—116); 13 »*Fatih — In seinem Mausoleum*« (117—121): ein Gebet am Sarge des großen Kaisers; 14 »*Die erste Kanonenkugel*« (122—125); 15 »*Der Araber*« (126—129); 16 »*Das Grab des Kaisers*« (130—132): es ist das Grab Murads I auf dem Amselfelde gemeint; 17 »*Vor dem Mihrab — In der Sulaimanije-Moschee*« (133—136): ein Gebet; 18 »*Die Niederlage*« [*bozghun*] (137—140): ein Gedicht, vom 18. 1. 1328 [31. 1. 1913], in 8 Strophen von 5 Versen (Elfsilber: 6+5; mit a a a b b) mit Refrain (2 Verse, leicht gemodelt): Str. 1 »Wein', mein Auge, weine! Trennung ziemt / Dem heimatlosen Manne ziemt der Kerker«: es verdient seine Berühmtheit: getreuer Ausdruck der Verzweiflung in höchster Not: die Sprache ist ganz einfach, rein türkisch; ein Kind versteht das: Str. 5 V. 4. 5 die beliebte rhetorische Frage mit *nerede*, die sich bei Mehmed Emin oft, selten bei Zija findet und bereits etwas Klischeehaftes hat; sie wirkt aber, wie alles andere, hier nicht banal: mit einfachsten Mitteln wird die größte Wirkung erzielt; 19 »*Das höchste Gericht — Auch im Mausoleum Fatihs*« (141—145): ein Gebet; nicht glücklich: »die in meinen Pulsen schlagenden Adern« 141. 6 wohl ein Anklang an Zija [vgl. II S. 7]; 20 »*Der Bastard — Aus einem Briefe*« (146—154); 21 »*Meine Jahre in Kreta*« (155—158); 22 »*Rebellion*« (159—168); 23 *An Re'uf* (163—168); 24 »*Der Mund des Friedens*« (169—180); 25 »*Die Erzählung von der Wahrheit*« (181—190); 26 »*Geht nicht! Geht nicht! — Dieser Weg, den Du gehst, führt in ein Dorngestrüpp — An die Gehenden*« (191 bis 195): Eine verzweifelte Beschwörung, den Weg nicht weiter zu gehen, der ins Unglück führe; datiert vom 25. 1. 1328 [7. 2. 1913]; 27 »*Offener Brief an das Heer*« (196—200): preist das bisherige Verhalten des Heeres; 28 »*Wo seid Ihr? Warum schweigt Ihr? — An die Dichter und Schriftsteller*« (201—204): ähnlich wie Nr. 26; 29 »*Galata*« (205—209); 30 »*Bittgesuch an meinen großen Kaiser*« (210—215), vom 5. 2. 1328 [18. 2. 1913]: eine Beschwörung des Sultans, sich an die Spitze des Heeres zu stellen und das Kaiserliche Zelt auf den Befestigungen von Tschataldscha zu errichten, um den geheiligten Boden vor den Feinden zu retten; 31 »*Noch ein Tropfen Blut*« (216—219): auch hier Beschwörungen: »Wo bist Du, Kemal?« Die Dichter werden aufgerufen; 32 »*Die Frau des Paschas*« (220—228); 33 »*Ach! Im Gefängnis*« (229—232): Gedicht in Elfsilbern (4+4+3) mit zweiversigem Kehrreim nach je zwei vierzeiligen Strophen; der Kehrreim: »Weine Nachtigall! Viel Gift gibts in Deiner Sprache / Kein Türke blieb im großen Rumelien«; es entstand, als Aka Gündüz, Parteigänger des Ittihad, unter dem Regimente Muchtar-Kamil, mehrere

Monate im Gefängnis gehalten wurde. Die Stücke stammen sämtlich (nur zwei sind nicht datiert) aus der Zeit zwischen dem 17. September 1328 [30. 9. 1911] und dem 3. Februar 1328 [16. 2. 1913]: das war die tiefste Erniedrigung der Türkei, und so niederdrückend waren das Gefühl des völligen Versagens im Kampfe der Waffen durch die Unfähigkeit und Unredlichkeit der höchststehenden Personen und das Gefühl der selbst im Heere herrschenden Korruption und Sorglosigkeit, daß auch den Besseren das Vaterland gleichgültig wurde: auch die Jüngeren wurden angefressen von dem *waṭan'alēhdārlyq* »Antipatriotismus«, der mit den Händen im Schoße dem hereinbrechenden Unheil zusah. Dieser Zeit gehört das *türkün kitāby* an: das Herz des Dichters ist zerrissen. Aber die Grundstimmung ist doch Lebensbejahung und die Zuversicht, daß sich ein Ausweg aus der Not finden wird. Die Motive sind fast sämtlich aus dem Kriege geholt und aus der Not, die dem Vaterlande durch ihn erwuchs. Auch hier spielen die Sterbeszenen und der Friedhof eine unverhältnismäßig große Rolle. Das ist eine schon oft gerügte Mode der Türkischen Moderne (vgl. Horn 31: I passim). Woher stammt diese ungesunde Manier? In der älteren osmanischen Literatur findet sich diese seltsame Liebhaberei, soviel mir bekannt, nicht. Unter den Modernen erreichte sie den Gipfel in dem auch von der Kritik abgelehnten »Uhu» Chalid Fachris (die Sterbeszene in »Hannele» ist etwas ganz anderes, und selbst hier, vor einer wirklich großen Kunst, empfinden wir die Gefahren solcher Schilderungen). Von Türken höre ich die Erklärung: »Wir Orientalen neigen zur Melancholie«: das ist eine völlig unzulässige Verallgemeinerung: gerade der Türke liebt Heiterkeit, hat etwas Frisches, Flinkes, und sein Humor bewahrt den unverdorbenen vor grämlichen, sentimentalen Stimmungen; auch aus der Not des Terror-Regiments läßt sich die Erscheinung nicht restlos erklären, wenn auch das Leben in beständiger Furcht vor schwersten Angriffen auf Leben und Vermögen traurige Bilder hervorruft. In der französischen Literatur, die so starken Einfluß übte, finden sich Beispiele für die Tod- und Kirchhofmalerei: ich wage aber nicht, bestimmte Einflüsse aufzustellen. Eine zweite Schwäche des Dichters sind die gebetartigen Anrufungen vor den Katafalken der älteren osmanischen Herrscher (Murad I, Fatih). Diese gesalbten Reden mit ihrer banalen Frömmigkeit, die sich durchaus in den Formen volkstümlichen, kirchlichen Denkens und in dem Rahmen des billigen Predigtstils zungengewandter Hodschas bewegt, wirkt äußerlich und in der hier gebotenen Menge genossen geradezu abstoßend. Wie tief ist dagegen Zija, in dessen »frommen« Gedichten die großen Probleme von Religion und Ethik in ihrem innersten Wesen zu erfassen gesucht werden. Sind die Frömmeleien Aka Gündüz' bewußte Konzession an den schlechten Geschmack der Ungebildeten und der urteilslosen Gebildeten? Nach Mitteilung eines türkischen Freundes war *türkün kitāby* gedacht als Lesebuch für Schulen, wegen der hinreißenden, gerade einfache Gemüter bezaubernden Kraft der Diktion Aka Gündüz'; man scheine aber davon abgekommen zu sein. Die Aufgabe, ein Schulbuch zu liefern, würde die Wahl mancher Stücke erklären, auch jene, sich allzu häufig

wiederholenden »Gebete«, die nur geringe Mannigfaltigkeit zeigen. Die Sammlung *türk qalby* ist nicht ganz so einseitig und rührselig. Bemerkenswert ist hier die Neigung zur Schilderung fremder Volkstypen. So erscheint der gegen die Italiener kämpfende Araber von Tripolis in *Akkasch* [*akkāš*] *Ibn Mansur* (78–86) und *Ali Fezzani* (87–94): sie sind die Vertreter der treuen Gesinnung zum Kalifen, für die sie den Tod leiden; »Tripolis« (24—28) schildert den Abschied des gegen den Feind ziehenden Arabers von Mutter und junger Frau: jene will ihn zurückhalten, diese gibt ihn hin: der Dichter kennt offenbar Land und Leute. Beachte: gerade die Verbannung nach Tripolis hat in zahlreichen jungen Osmanen Energien geweckt; die dorthin Gesandten hatten zum Teil einen innern Gewinn aus diesem Aufenthalte, bei dem sie manches dem Lande Nützliche schufen. — Sympathisch ist: *Die drei Tage des Atenausch* [Athanas] (131—155): der junge Grieche hat wacker für das Osmanische Vaterland gekämpft in treuester Waffenbrüderschaft mit dem ihn schätzenden und liebenden Onbaschi Salih und seinem Hauptmann Mehmed; der lange Brief, den er mit der Todeswunde an die Mutter schreibt, ist rührend; solche Gesinnung war nicht die Regel im Balkankriege. Man möchte aus der Skizze schließen, daß Aka Gündüz, als er das schrieb, vom Osmanismus durchdrungen war; ein Turanist hätte kaum Kraft und Mut gehabt, einem Nichttürken in solcher Weise gerecht zu werden. Auch eine Armeniergeschichte wird erzählt. »*jumurǧaq*« (S. 156—166): der namenlose kleine armenische Schurke, der nur unter dem Namen *jumurǧaq* »Skrofel«[1] bekannt ist und ein elendes Diebesleben führt, erscheint zum Schluß als Pascha in hoher Stellung im Jyldyz-Kiöschk. — Die Abgewandtheit vom Turanfanatismus ist markiert durch die erste Skizze, nach der die ganze Sammlung genannt ist: »*Das Türkenherz*« (3—12): der Erzähler hat einen reichen jungen sibirischen Freund, der mit Begeisterung von seiner Heimat jenseits des Baikalsees spricht; er entschwindet ihm aus den Augen; eines Tages treffen sie sich in Brussa wieder, wohin auch die Mutter des Sibiriers gekommen ist; er selbst dient mit glühendem Eifer im Osmanischen Heere; hübsch ist die Beschreibung des Besuches bei der Sibirierin (S. 6 f.), die den Besucher mahnt: »Bleibe Türke und liebe die, die nicht Türken sind«. Mit diesen Worten schließt auch die Erzählung; sie sind in alttürkischer Schrift (was dachte sich der Erzähler dabei?) dem Innern eines kostbaren Ringes eingegraben, den die Alte dem Erzähler schenkt, als er sie nach drei Jahren wieder besucht gelegentlich des Heldentodes ihres Sohnes. Darf man in diesem, dem Gesamtbilde des Dichters entsprechenden, aber von der gegenwärtigen Strömung leicht als Angriff zu deutenden energischen Bekenntnis eine der Ursachen sehen für die Verbannung, in der Aka Gündüz seit mehreren Jahren lebt? — Ein seltsames Stück ist »Ultimatum vom

[1] Das Schimpfwort war ihm von der Mutter, als er sie in die Brust gebissen, beigelegt worden, und wird auch im türkischen Sami als Fluchwort verzeichnet. *jumurǧaq* ist vulgärer Fehler für *jumruǧaq*, von *jumru* »Geschwulst«.

8. September 1327 [21. 9. 1911][1]:« der Dichter windet sich unter den Qualen beständiger Demütigung seines Volkes: »schämte ich mich nicht vor Ahn und Ahnfrau, so würde ich zu Hause bleiben: bin ich denn geboren nur um verwundet, erdrosselt, tyrannisiert zu werden?.... Nun wurde mir noch eine schlimmere Schmach zuteil: aber wir sind jetzt einig: ziehe das Schwert und öffne das Auge! Fort in den Krieg!« — Ein einziges Stück ist historisch: *Barrak* [*barrāg*] *Re'is* (95—107): die Geschichte von jenem osmanischen Flottenführer, der die feindlichen Schiffe in Brand gesetzt hatte und, als am 21. Schauwal 904 [1. 6. 1499] Venetianische Soldaten auf sein Schiff gekommen waren und Übergabe der Flotte forderten, an die Pulverkammer des eigenen Schiffes Feuer legen läßt. — Nur ein Stück ist in Versen (Fünfzehnsilber in 4+4+4+3): *Zwei Feste* (58—63). Zuweilen sind kleine Gedichte in Volkston eingestreut, die vielleicht Wiedergaben von Volksstücken sind (S. 47 f.).

In beiden Werkchen fehlt das bei den osmanischen Türken so häufig anzutreffende Moment des Humors. Das geht, wie andere Eigentümlichkeiten, vielleicht auf den Ursprung Aka Gündüz' zurück: er ist Kaukasustürke (s. oben); diese sind sanfter als die Osmanen, ausgeglichener, beständiger, entbehren aber der Energie des Osmanen, die ihm erhalten blieb unter dem ungeheuren inneren und äußeren Drucke und die nun in einer neuen Periode sich entfaltet.

In der Sprache liegt eine große Stärke: der Dichter kennt die Eigenheiten und wendet sie glücklich an: die »Klassiker« verfügen über einen minimalen Bestand an Begriffen und Wörtern, und ihr Reichtum ist ein Schein, dadurch hervorgerufen, daß sie bei Bezeichnung derselben Sache mit den drei Sprachen abwechseln: die Mannigfaltigkeit der Dinge, die Aka Gündüz nennt, bringt einen bedeutenden Wortschatz mit sich, der seine Darstellung kraftvoll und packend macht: gerade darum ist er aber für den Fremden, der in der Literatursprache lebt, unbequem zu lesen (ähnlich Victor Hugo)[2].

Über Aka Gündüz' *qatyrǧy oghlu*[3] hat Hachtmann bereits kurz berichtet (S. 45). Aka Gündüz hat hier mit Geschick den traurigen

[1] Das Datum ist unrichtig: das Ultimatum Italiens betreffend Tripolis und Cyrenaika wurde in der Nacht vom 26. bis 27. September von San Giuliano dem Geschäftsträger de Martino zur Übergabe an die Pforte übersandt, wurde aber erst am 28. September dem Großwesir Hakki Pascha übergeben.

[2] Aka Gündüz müßte ausgebeutet werden für die Arbeit, die sobald wie möglich zu machen ist: Ergänzung der bekannten Wörterbücher des Osmanischen aus der neueren Literatur und der Volkssprache (zunächst Groß-Konstantinopels); ein Beispiel: ein Lieblingswort von ihm ist *jaslanmaq* ياصلانمق: nach mündlicher Auskunft von Türken ist es: »sich anlehnen«, wie wenn jemand sich an eine Tischkante lehnt, mit dem Nebenbegriff des Sichausruhens«: das Wort fehlt bei Sami: bei Zenker ist es zusammengeworfen mit *jassylanmaq* ياصيلانمق [von *jassy* »flach«, bei Zenker mit *teṣdīd*, das bei Sami fehlt, aber richtig ist: Ahmed Wefik (S. 1223): ياصمق . اصلى ياتسامق ياسامق ياتسى اينمك دوزلتمك].

[3] *qatyrǧy oghlu — awǧi sulṭān moḥammed dewrinde 1508—1509.* Stambul 1332. 58 S.

Zustand des Landes in der Verfallzeit geschildert. Er läßt seine Erzählung von dem Räuberhauptmann Katyrdschy Oghlu Schah Mohammed Agha unter Mohammed III spielen (in der Zeitangabe auf dem Titel ist ein Druckfehler: statt 1508—1509 ist zu lesen 1008—1009[1]). Das Buch von Katyrdschy Oghlu ist eine Folge von einzelnen Szenen, die sich gut voneinander abheben.

Bild 1 zeigt uns die Bürger der kleinen Stadt Sidischehir (80 km südwestlich Konia), die nach dem Freitagsgebet im Hofe der großen Medrese Rat halten, denn Gefahr ist im Verzuge: auch Vertreter der Nachbargemeinden Bej Schehri, Ylgyn und Kara Hisar Sahib (gewöhnlich Afjun Kara Hisar genannt) haben sich eingefunden. Der Vertreter von Bej Schehri erstattet Bericht über die von Katyrdschy Oghlu Schah Mehmed und seinen Gesellen, voran Haidar Oghlu, verübten Greueltaten und verlangt Direktiven. Da erscheinen auch schon zwei Hirten außer Atem mit Botschaft vom Räuberhauptmann selbst: der Ortsvorsteher Bakla Mausylly Riza Agha solle sofort 2000 Piaster zahlen; der erklärt, das werde er nicht; die Regierung müsse helfen: »Dieser Hals ist ein Türkenhals; er kann wohl abgeschnitten werden, aber er beugt sich nicht.« Die lebhaft bewegte Szene ist künstlerisch aufgebaut und wirkt packend.

Bild 2: Der Bote berichtet dem Räuber; der steigt sofort zu Pferde; alsbald ist er in dem unglücklichen Sidischehir, dem er übel mitspielt; eine gute Beute ist die schöne Esma, deren Mann er tötete; er träumt von einem Königreich Anatolien, das er aufrichten will bis an die Grenze Iraus; man zieht weiter; ein Weggenosse singt ein Räuberlied (5 Vierzeiler, S. 19 f.).

Bild 3: Man kommt in das Räuberlager, Sary Sowuk, wo sich schon Haidar Oghlu mit seiner Truppe befindet; dort gibt es ein Zechgelage, bei dem Esma, betrunken gemacht, tanzt und ein schönes trauriges Lied singt (4 Vierzeiler, S. 23).

Bild 4: Der Räuber zieht gegen Karadscha Ören; auf dem Wege wird ein Koschma gesungen (4 Vierzeiler, S. 27 f.); an einer Quelle träumt der Räuber von einem weiten Reich und sehr sehr viel Geld; da ertönt ein seltsames Lied zwischen den Bäumen hervor (1 Vierzeiler, S. 30 f.); der Sänger ist Awisal Tosun, ein Verrückter, der in bewegten Worten zum Himmel fleht gegen Katyrdschy Oghlu; der Räuber stellt ein Verhör mit ihm an und erschießt ihn kurz; das Dorf, um dessen Befreiung von dem Räuber der Verrückte den Himmel gebeten, wird von diesem selbst ganz gründlich befreit d. h. bis auf den Grund zerstört.

Bild 5: Katyrdschy Oghlu zieht aus auf neue Heldentaten; der zurückbleibende Haidar Oghlu erhält die Nachricht, die Regierung habe Ahmed Pascha mit Heeresmacht gegen die Bande gesandt; aber der Räuber fürchtet sich nicht; er kennt die Lage des Reiches genau (S. 37 f.); eine ausgezeichnete Schilderung; im offenen Kampfe werden die Räuber

[1] Auch die andere Sanierung 1598—1599 ist möglich, denn Mehmed III regierte 1003—1012/1595—1603; sicherlich wollte der Verfasser auf dem Titel das Hidschra-Datum geben.

geschlagen: aber der Pascha beutet den Sieg nicht aus: nach alter türkischer Kriegerart legt man sich zunächst zur Ruhe, denn man ist müde, und Pascha und Lager sind nach dem Nachtgebet alsbald in tiefem Schlummer. Das ist die Rettung: Räuber schleichen sich an die Wachen heran: alsbald findet am Rande des Lagers eine Beratung von Räubern und Soldaten statt: diese werden überzeugt, daß es die größte Sünde ist, wenn sie als Muslime gegen die Glaubensgenossen kämpfen, und in offener Meuterei lassen sie den Pascha im Stich, der leicht gefangen und auf jede Weise beschimpft wird: er soll nach Stambul zurückgeschickt werden in kläglichem Aufzug; mittlerweile kommt Katyrdschy Oghlu angaloppiert und fährt Haidar Oghlu an wegen seiner Blödheit: er läßt dem Pascha die Augen ausstechen und den Kopf abschlagen.

Bild 6: Nach Haidar Oghlus Tode treibt's Katyrdschy Oghlu womöglich noch ärger: sein Reichtum mehrt sich; nur erfüllt ihn eine Sehnsucht: Stambul! Dorthin macht er sich auf: auf dem Wege wird ein Lied gesungen (2 Vierzeiler, S. 48): in Tschaj wird die Begnadigung aus Stambul erwartet: von dem höchsten Beamten treffen Geleitbriefe (*istiʿmānname*) ein: endlich zieht er in die Hauptstadt ein und wird vom Sultan empfangen: das Volk in Stambul weiß eigentlich nicht, worum es sich handelt, aber es gafft: man weiß nur, es gibt ein Fest. Freilich, eine Unannehmlichkeit hat der Aufenthalt in der Hauptstadt für Katyrdschy Oghlu: das viele Trinkgeld, das er zahlen muß. Schließlich überzeugt er die Regierung, daß er ein geruhiges, frommes Leben führen und seine vortrefflichen Verwaltungsfähigkeiten in einem Sandschakbejlik werde betätigen können: er verlangt Jenischehir und erhält es. Die Bewohner sind geknickt: Katyrdschy Oghlu führt inmitten alter Skelette und auf der Brust neuer Leichen ein geruhiges, frommes Leben bis an sein Ende.

Man würde irren, wollte man in *qatyrǧy oghlu* eine gewöhnliche Räubergeschichte sehen, etwa wie wenn es sich um die künstlerische Wiedergabe eines alten Destans handelte. Der Dichter fand in den Chroniken einen Stoff, der für eine Pest des Osmanischen Reiches in der Verfallzeit typisch ist: ein Kraftmensch wächst sich durch die Elendigkeit der Regierung zu einer Geißel für eine Provinz aus: nicht einmal mit Heeresmacht kann man ihn bezwingen: schließlich nimmt die Regierung ihn in Dienst, und er wird vernünftig, oder er setzt nun sein Treiben erst recht fort. Das ist wohl der Ursprung zahlreicher Derebej-Familien in Anatolien und Kurdistan[1]. Der Hauptzug im Wesen des Raubritters von der Ka-

[1] So viel mir bekannt, sind bis jetzt die Bildung der Dere-Bej-Herrschaften und die Machtgewinnung durch Raubritter in der Türkei noch nicht Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung gewesen. Ich empfehle dieses Problem dringend. Es sind zunächst die Tatsachen zu sammeln, für welche namentlich die Berichte von Reisenden in Anatolien und Syrien in Betracht kommen, die das Treiben aus der Nähe beobachteten. Die Hauptnamen sind bekannt; da ist vor allem der Oberräuber und Patriarch, der Kurde Bedrchan, aus neuerer Zeit sein Volksgenosse Ibrahim Pascha (Wiranschehir) (vgl. S. 31): in Nordsyrien die Rittersippen, die bei Ritter nach zeitgenössischen Quellen ausführlich geschildert werden u. v. a.

tyrdschy-Klasse ist die politische Tendenz: er setzt sich bewußt in Widerspruch zur Regierung, die er verachtet und deren unfähige Diener er mit besonderer Grausamkeit behandelt. Köstlich — vielleicht nicht ohne einige Bosheit — ist von Aka Gündüz das Motiv herausgearbeitet, das einen der schwersten Schäden der »guten alten frommen Zeit« darstellte: »der Muslim soll dem Muslim kein Leid antun«, und das volkstümlich sich so ausdrückt (ich hörte es mehr als einmal): *bende müslim sende müslim elhamdü lillāh* »wir sind ja beide Muslime, Gott sei Dank« — es ist das Spießgesellentum auf religiöser Basis, das da gepredigt wird. Dieses göttliche Gebot wird erschüttert, wenn die muslimische Regierung gegen Räuber vorgeht, die den Islam bekennen. Die Schlauheit, mit welcher Haidar Oghlu die Soldaten des gegen ihn gesandten Ahmed Pascha bearbeiten läßt, ist mit Liebe geschildert: kaum ist der Verführer zehn Minuten mit einer Wache zusammen gewesen, da bildet sich am Rande des Lagers eine Gruppe von Soldaten, die die Mahnung anhören, sie dürften es nicht mit einer Regierung halten, die Untergang bringe, während Katyrdschy Oghlu und Haidar Oghlu in Anatolien ein neues Regiment aufrichten wollen, und sie dürften nicht auf Befehl eines »Kerls« wie Ahmed Pascha gegen die Glaubensbrüder kämpfen: »auch unser Herr Mohammed hat nur mit den abscheulichen Ungläubigen gekämpft; welcher Abfall vom Glauben packte euch, daß ihr gegen die islamischen Brüder ins Feld zieht?« Das wirkt, und als der Pascha die Soldaten »Verräter« nennt, schleudern sie ihm das Wort zurück.

Die Parallelen zu anderen Räubergeschichten liegen nahe. Ich gehe hier der neuesten nach, deren Sammlung und Bearbeitung wir dem unermüdlichen Fleiße und der bewundernswerten Arbeitskraft Enno Littmanns verdanken. Das Lebensbild des Tschakyrdschaly[1] in seinem »*Tschakydschy — Ein türkischer Räuberhauptmann der Gegenwart*« (Berlin 1915) ist einigermaßen vollständig, während es sich in Aka Gündüz' *qatyrǧy oghlu* nur um Szenen aus dem Leben des Räubers handelt. Wir gewinnen aber aus dem Material ein klares Bild von den beiden Männern und können daraus nicht unwichtige soziale Schlüsse ziehen. Es sind zwei Typen, die nebeneinander hergehen: da ist der Gewalttäter aus Neigung, ja, Leidenschaft, der von unersättlicher Machtsucht und Genußsucht getrieben ist, aus dämonischer Bosheit die Mitmenschen quält und überall als Geißel empfunden wird: Katyrdschy Oghlu träumt von nichts Geringerem als ein großes Reich zu gründen; er ermangelt nicht einer gewissen Genialität; nur ist der Katyrdschy Oghlu des Aka Gündüz nicht historisch genug, um darauf eine Charakteristik zu bauen; wir kennen aber Gestalten, die ihm nahe stehen: ich nenne nur den Kurdenhäuptling Bedrchan, dessen nichtswürdiges Treiben Layard beschrieb, und den unseligen Ibrahim Pascha, den aufzusuchen um die Wende des Jahrhunderts als eine Art Sport galt. Das sind Männer von ganz anderem Umfange als der Kleinräuber Tschakydschy, der sein Handwerk eigentlich nur im Kaza Ode-

[1] Hauptquelle ist das Tschawusch Ibrahim, über welchen s. S. 55 u. 1

misch und in dessen nächster Umgegend betrieb. Wenn die Regierung mit jenen nicht fertig werden konnte, so ist es erklärlich: der Padischah wohnte so weit, so weit! und der goldene Esel, den sie zuweilen verwandten, war feist und stark. Gegen sie ist Tschakydschy ein armer Teufel, der seinen Erfolg nicht zum wenigsten dem Umstande verdankte, daß er den obersten Vertreter der Regierung selbst, den Wali von Smyrna, in seinen Diensten, d. h. als Gesellschafter hatte (s. Littmann S. 9)[1]. Einer solchen feinen Intrige wie die Verhetzung der Soldaten auf religiöser Basis (s. S. 52) wäre er nicht fähig gewesen. Und gegen ihn kam die Regierung nicht auf. Hier zeigt sich ein Motiv, das bei Katyrdschy Oghlu ausfällt: Tschakydschy genießt Liebe und Verehrung bei einem Teile der Bevölkerung, denn die Objekte seiner Gewaltsamkeit sind die Reichen und die Regierungskassen, mit denen Mitleiden zu haben die große Masse keinen Anlaß hatte; wohl aber erweist er gelegentlich Notleidenden Wohltaten; kein Wunder, daß der verfolgte nie zu finden ist. Ein anderes Unterscheidende ist, daß Katyrdschy Oghlu nach der, den Eindruck der Aufrichtigkeit machenden Aufzeichnung des Tschawusch Ibrahim nicht zum wenigsten durch Rache zu seiner Laufbahn getrieben war. Ob die Annahme des Regierungsdienstes durch Katyrdschy Oghlu historisch ist, kann ich nicht sagen; sicher ist das Scheitern des Versuches der Regierung, Tschakydschy auf solche Weise zu gewinnen[2].

Was beiden Darstellungen, der künstlerisch ausgestalteten bei Aka Gündüz und der primitiven bei Ibrahim gemeinsam ist, ist die Beigabe von poetischen Stücken, dort eingewoben in die Erzählung durch den Dichter, hier auf Verlangen des Europäers gesondert von der Vita niedergeschrieben. Nur bei Ibrahim ist man sicher, daß die Stücke wirklich im Munde des Volkes umgehen; bei Aka Gündüz liegen zwei Möglichkeiten vor: er adaptierte Volksgut dem literarischen Bedürfnis, oder er schuf aus Eigenem, dabei den ihm wohlbekannten Volkston so treu wie möglich nachahmend.

Zunächst ein Wort über die Gruppe, die für den Forscher das weit höhere Interesse hat: die zwölf Vierzeiler Ibrahims. Littmann hat sich

[1] Dazu kommt, daß Raub nicht eigentlich Straftat im Sinne des Scharī'a ist; gewöhnlicher Raub (*ghasb*) ist nie unter die *ḥudūd* — Eingriffe in die Rechte Gottes — gerechnet worden; nur Straßenraub wurde, in der Not der Zeiten, in sie eingeschmuggelt (die älteren Juristen wissen nur von den bekannten vier *ḥudūd*; *qaṭ' aṭṭarīq* ist ein fünftes *ḥadd*, das erst bei den Späteren vorkommt).

[2] Der Deutsche Hopf erzählt nach dem Berichte eines Engländers, daß dessen in Smyrna hochangesehener Großvater auf Bitte der Regierung mit Tschakydschy in Unterhandlung trat: »der Erfolg war, daß T. ein Lehensgut bekam und ein festes Gehalt gegen das Versprechen, selber das Räuberhandwerk aufzugeben und die ganze Gegend von Räubern zu säubern« (Littmann Sf.). »Lehensgüter« gab es um 1900 nicht. Was gemeint ist, geht hervor aus dem Berichte Ibrahims, daß zwar ein Kaiserliches Irade erging, das den Räuber verlocken sollte, daß aber Tschakydschy nicht in die Falle ging. Er wurde ja auch im Kampfe mit Regierungstruppen getötet.

mit ihnen viele Mühe gegeben, und durch die Beihilfe von Kennern (Jacob. Németh) ist einiges herausgekommen[1]. Aber wichtige Punkte sind nicht

[1] Dieser Teil des Büchleins ist erfreulicher als der andere, die von dem Tschawusch Ibrahim niedergeschriebene Vita des Räubers und die Bearbeitung dieser. Ich gebe hier nur als Probe einige Sätze von S. 1: Z. 4—7 حاقیرجه‌لی محمد نامنده‌کی شقی نام شخص اولقدر ثروت صاحبی اولوب ترحهٔ حالی یورك عشیرتندن مقدار کافی کجی ایله او قدر اینك وصغره مالك اولوب Das wird so übersetzt (S. 15, 5—9): »ein berüchtigter Kerl namens Tschakyrdschaly Mehmet. Er war ein sehr reicher Mann und unter dem Jürüken-Stamme der Türhamajyhaly besaß er eine große Anzahl von Ziegen und Rindern.« Der türkische Text ist in völligem Wirrwarr. Wer mit Orientalen gearbeitet hat, weiß, wie die Einfacheren unter ihnen, um sich dem schwerhörigen Fremden verständlich zu machen, immerwährend wiederholen, einen Ausdruck durch andere ersetzen, Worte an ungehöriger Stelle einschieben zur Erklärung, und wie dann der gutgläubige eifrige Fremde ein Manuskript mit Unmöglichkeiten erhält. In diesem Falle liegt nach S. 10 eine Originalniederschrift des Ibrahim vor. Es ist aber völlig unmöglich, daß Ibrahim die soeben in Transkription gegebenen wirren Worte wirklich geschrieben hat. Die Erklärung gibt Littmann selbst S. 10: Die Niederschrift war so schlecht, daß Ibrahim sie vielfach selbst nicht mehr lesen konnte: »ich habe nun geglaubt, mich im großen und ganzen an die verbesserte Textgestalt halten zu sollen, d. h. an das Diktat (d. h. an die Transkription des Ganzen nach dem Diktat, die Littmann mit dem türkisch geschriebenen Texte nicht mehr vergleichen konnte und die an vielen Stellen von dem Original ganz bedeutend abwich, S. 10); wo dies vom Original abweicht, habe ich meist die diktierten Worte für die Publikation mit türkischen Buchstaben umschrieben [von mir gesperrt] ... So ist ein »gemischter Text« entstanden, der aber m. E. keine Gefahren der Ungenauigkeit und Unwissenschaftlichkeit in sich birgt.« Ich enthalte mich eines Urteils über diese Art Textbehandlung und bemerke nur daß die verachtete Philologie (»es wäre eine unnötige Arbeit gewesen, philologische Untersuchungen über das Verhältnis von Diktat und Original anzustellen« S. 10) hier recht sehr am Platze gewesen wäre (ich halte daran fest, daß meine Niederlegung des »Türkischen Textes aus Kašgar« [Keleti Szemle 1904 und 1905] in sieben Varianten nicht unnütz war). Diese Verachtung hat sich gerächt. Es gilt nun, den heillos verworrenen Text zurechtzurücken. Das kann nur jemand, der mit dem Osmanisch-Türkischen vertraut ist; mit ihm vertraut sein heißt freilich nicht, eine Zeitungsnotiz mit vieler Mühe und vielen Mißverständnissen und mit Hilfe des Wörterbuches übersetzen und einige auswendig gelernte Sätze hersagen; von den Schwierigkeiten des Osmanischen haben die meisten, die sich heute damit zu schaffen machen, nicht einmal eine Vorstellung; es ist nicht selten schwerer einen osmanischen Text vollkommen richtig zu interpretieren, als eine Inschrift in einer bisher unbekannten oder wenig bekannten Sprache zu übersetzen, weil hier die Phantasie freies Spiel hat. Ich versuche eine Sanierung des verdorbenen Textes: 1. die Worte نام شخص sind Rest einer Nebenfassung, die lautete: چاقیرجه‌لی محمد نام شخص; sie mußten nach Wahl der Fassung چاقیرجه‌لی محمد نامنده‌کی شقی fortfallen (solche contaminatio ist jedem in Bearbeitung von Texten Geübten geläufig); 2. ترحهٔ حالی als »Türhamajyhaly« (S. 15) ist reine Phantasie: es handelt sich natürlich um ترحهٔ حالی (Fortlassung von Punkten ist in solchen Niederschriften außerordentlich häufig) »seine Biographie«; diese Worte schob der Berichterstatter hier an unrechter Stelle ein; 3. یورك عشیرتندن *yuruk ʿašīretinden* ist hier sinnlos; auch der deutsche Text »und unter dem Jürükenstamme

erkannt, und auch im einzelnen sind Verbesserungen und Ergänzungen nötig: hier zeigt sich die Unbekanntheit mit elementaren Tatsachen der Grammatik und des Wortschatzes sowie mit dem Bau dieser Art Gedichte; sicherlich haben die Übersetzungen den trefflichen Kennern wie Jacob und Németh nicht vorgelegen. Ich bemerke: 1. Nr. 1. 4 *ürküdur konaklary* »zittern die Paläste [vor Furcht]«: in der Anmerkung dazu wird spekuliert über das Suffix von *konaklary*, das »vielleicht nur des Reimes wegen gesetzt« sei: »sonst müßte übersetzt werden 'ihre Paläste', d. i. die Paläste der reichen Leute«; in dem Kommentar S. 43 wird von einer Parallele des »Zittern der Paläste im Tale zu dem Schwanken der Pappeln« geredet: das ist alles völlig unnütz, denn *ürküt* bedeutet nie »zittern«, sondern nur »erzittern lassen«, und es ist zu übersetzen: »wenn du nach Tschakydschy fragst, [so wisse:] er läßt die Paläste erzittern (*y* ist natürlich Zeichen des Akkusativs): aber noch aus besonderem Grunde ist die Übersetzung »zittern

der Türhamajyhaly besaß er eine große Anzahl von Ziegen und Rindern« ist seltsam; was wir uns dabei etwa denken, kann unmöglich in dem gesucht werden was als türkischer Text gedruckt ist: die Worte sind versprengt: sie gehören an den Anfang, etwa nach اهاليسندن (Z. 3). — Eine andere Probe: S. 1, 9f. اسباب شقاوتی ايسه بير واغنام يوزندن ولطيف كمسه‌لره ديندن دولايی: das ist so übersetzt: »aber mögen sich nun bereits bei ihm banditische Triebe geregt haben — jedenfalls geriet er eines Tags für einige treffliche Leute um ihrer Religion willen wegen eines Brunnens und des Kleinviehs mit einem einflußreichen Jürüken, der zu seinen Nachbarn gehörte, in Streit«; ich gestehe, ich habe mich vergeblich bemüht, mir bei diesen deutschen Worten etwas zu denken (sie klingen nach Inschrift-Übersetzung): in Wirklichkeit ist weder von »banditischen Trieben« noch von »trefflichen Leuten« noch von »Religion« noch von »einem einflußreichen Jürüken« die Rede; hier kann ich allerdings eine vollkommene Sanierung wie im vorigen Falle nicht bieten: der Türke schrieb eben Wörter, die er wahrscheinlich selbst nicht völlig verstand, diese Wörter konnten nicht gelesen werden, das nach Diktat Niedergeschriebene half aus und wurde in türkische Schrift gegossen, und so entstand ein Unverständliches: ich bemerke nur Folgendes: اسباب شقاوتی schwebt in der Luft; die notwendige Ergänzung ist vielleicht in بيرو zu suchen, das wohl aus بودر *budur* verschrieben sein kann; 2. لطيف hat hier keinen Sinn, wenn es nicht ironisch gemeint ist; steckt darin etwa مختلف *muchtelif*? Doch die Unvollkommenheit des türkischen Textes ist verschwindend neben der sinnlosen Übersetzung: 1. das »Sichregen banditischer Triebe« ist frei erfunden; 2. in بير darf nicht das arabische بئر gefunden werden: es hat nämlich auch die Mischsprache ihre festen Gesetze, und es gibt da neben Regelmäßigem, Möglichem und Wahrscheinlichem auch Unmögliches: dazu gehört arabisches بئر an dieser Stelle; 3. ähnlich steht es mit اغنام: das Wort kann hier nicht die Bedeutung »Kleinvieh« haben; wer das Leben der Türkei kennt mit seinen täglich an den Agrarier herantretenden Forderungen, die übrigens auch den Stadtleuten allgemein bekannt sind, weil sie mit den wirtschaftlichen Interessen dieser aufs engste zusammenhängen, weiß, daß *aghnām* ausschließlich gebraucht wird für »Hammelsteuer«, die eine große Rolle in der türkischen Verwaltung spielt, weil sie in gewissen Gegenden die Haupteinnahmequelle für die Regierung ist: nun führt Sami *Dictionnaire turc-français* über dieses Wort irre: er gibt: »*brebis, mouton, troupeaux*«: das ist unrichtig: Sami, *qāmūsi turkī* (S. 134) gibt das allein

die Paläste« unmöglich: aus der Vergleichung mit Nr. 5 und Nr. 8 (übrigens auch aus der naheliegenden Erwägung einer gewissen, selbst in den einfachsten Liedchen spontan auftretenden Gedankenfolge) ergibt sich, daß der Vers nach dem Bedingungssatz (Vers 3) eine Beziehung zu Tschakydschy hat (in Nr. 5: »er trat in sein zwanzigstes Jahr«, in Nr. 8: »er ist im Munde der ganzen Welt«: auch aus diesem Grunde ist ein: »zittern die Paläste« unrichtig und unmöglich). — 2. Nicht verständlich ist S. 31 u. 1 »*bak* steht des Reimes wegen für *bakyn*«: gerade der Reim wäre hier ein Hindernis gewesen: denn *baq* auf *joq* zu reimen ist ein starkes Stück und wirkt wegen des nebentönenden *boq* komisch: der Übergang von dem pluralen *girin* zum Singular *baq* war einzig herbeigeführt durch die Silbenzahl. — 3. Erstaunlich ist, daß die erste Bedingung wissenschaftlicher

---

Richtige: اغنام سذ. جم. عر. فد: غنم. با: غنم اد. قيون وكچى وسائر حيواناتدن آلنان ويركى وبوندن حاصل اولان واردات d.h.: nomen masc. gen. — Plural — arabisch — Singular: ghanem — siehe *ghanem* — hat seine Bedeutung verändert und ist zu einem terminus technicus der Zivilverwaltung geworden: die Steuer, die von Schafen, Ziegen und andern Tieren erhoben wird, und die sich daraus ergebenden Staatseinkünfte.« Diese Angabe stimmt genau mit dem überein, was jeder weiß, der die Türkei kennt: 4. die Lesung von كمسه‌لره دينندن als *kimselere dīninden* ist sprachlich und logisch unmöglich: es ist bekannt, daß das Wort دين zwei Aussprachen hat *dīn* und *dēn* (*dain*); hier kann nur *dēn* in Betracht kommen, denn die Konstruktion von *dīn* mit dem Dativ ist eine sprachliche Unmöglichkeit, wie auch logisch nicht zu konstruieren; dagegen ist *dēn* mit dem Dativ ausgezeichnetes Türkisch und gibt hier einen vorzüglichen Sinn: 5. همت نام يورك ايله (das ايله zwischen نام und يورك ist natürlich zu streichen) darf nicht übersetzt werden »mit einem einflußreichen Jürüken«: denn همت heißt nie »einflußreich«, und نام darf nicht einfach fortgelassen werden: es ist ersichtlich vor يورك an passendster Stelle: نام folgt in der Regel einem Eigennamen; es war also, wenn ein Zweifel über das dem نام vorhergehende Wort herrschte, sorgfältig festzustellen, ob das nicht ein Eigenname sein könne: in der Tat kommt همت als Eigenname vor: die ganze Stelle ist also zu übersetzen: »die Ursachen seines Räuberwerdens sind folgende: wegen der Hammelsteuer und wegen Schulden an verschiedene Personen bekam er eines Tages Streit mit einem Jürüken namens Himmet, der sein Nachbar war«: das ist denkbar, aber nicht wahrscheinlich: ich nehme eine Lücke an und glaube, daß Ibrahim etwas anderes sagen wollte, nämlich: »Zum Räuberleben wurde Tschakydschy geführt: 1. durch Schulden an die Regierung und an Private, 2. durch Streit mit einem andern Jürüken. Außer diesen Proben einzig aus S. 1 könnte ich noch eine gute Anzahl anderer geben, aber ich will nicht die ganzen 16 Seiten Text und 14 Seiten Übersetzung durchkorrigieren: eine neue Übersetzung herzustellen scheint mir nicht angezeigt: denn es wird unzweifelhaft möglich sein, einen Aufsatz über den Räuberhauptmann zu erhalten, der besser unterrichtet, reichhaltiger, sprachlich einfacher und zugleich korrekter ist als das Stammeln Ibrahims (man täusche sich nicht darüber, daß die gewaltige Umwälzung mit Riesenschritten vor sich geht: die »gelehrte« Schreiberei Ibrahims wird bald keinen Vertreter mehr haben: man vergleiche z. B. die Sprache des hochgebildeten Aka Gündüz: sie ist in den Augen der »Gebildeten« alter Schule *qaba* »roh«, und doch ist sie meisterhaft neben den Stilblüten des Tschawusch Ibrahim).

Bearbeitung nicht erfüllt wurde: die Feststellung der metrischen Form, ohne deren Erkenntnis die Feststellung eines sichern Textes nicht möglich ist; selbstverständlich hat auch die formlose Gestalt solcher Texte, wie sie tatsächlich im Munde des Volkes umgeht, ihre Bedeutung, und der Fall ist denkbar, daß die unmetrische Form ein größeres Interesse hat als die korrekte; es muß aber durchaus der Versuch gemacht werden zu sanieren, schon deshalb, weil dies der einzige Weg ist, die wahrscheinlich ursprüngliche Form zu erreichen; daß der erste Sager der Verse sie nach den üblichen Gesetzen gesagt hat, ist anzunehmen; Strophen bzw. Lieder, die wirklich ins Volk dringen, gehen meist, wenn nicht von Künstlern, so doch von Könnern aus, die das Technische beherrschen; hier liegen noch viele Probleme; was ist vom alten *uzan*tum erhalten? in welchen Volksklassen ist die Fähigkeit des Sagens besonders stark? wie ist der Modus der Tradition? Ich klage mich selbst an, daß ich diesen Dingen auf arabischem Gebiet nicht schärfer nachgegangen bin, aber ich habe in der Einleitung zu meinen »*Liedern der Libyschen Wüste*« einiges Sichere über die *qaṣā'id* Ägyptens beibringen können; so muß es heute mit den Sängern Anatoliens gemacht werden, und zwar systematisch; in Stambul selbst bildet jetzt Köprülü eine Schule, die diesen Fragen mit Verständnis und zielbewußt nachgehen wird; darum sollen wir nicht erschlaffen; wir werden in gemeinsamer Arbeit mit berufenen Osmanen und Tataren zu genauer Aufzeichnung der hauptsächlichen Destan-Stoffe, die heute in Anatolien leben (später müssen auch die andern Türkländer herangezogen werden), zu gelangen suchen, und dieses Material ist dann von allen Seiten zu durchleuchten, unter Heranziehung sämtlicher Nachrichten, auch der geringfügig scheinenden, die sich bei östlichen und westlichen Autoren finden, namentlich aber der älteren überlieferten Texte, unter denen die dem Kaschgari verdankten obenan stehen (es ist wohl möglich, daß wir trotz des Unverstandes der osmanischen »Klassiker« hier noch Überraschungen erleben).

Zur vergleichend-literargeschichtlichen Behandlung der Stücke hat Littmann einiges beizutragen versucht. Wir kommen mit dem Heranziehen vereinzelter Parallelen nicht viel weiter. Die Stücke sind vielmehr in den großen Rahmen einer systematischen Behandlung zu stellen, die, soziologisch orientiert, diese Betätigung des Vorstellungslebens mit anderen Vorstellungsäußerungen in einen historisch begründeten Zusammenhang bringt. Alle Spekulationen über Stücke solcher Art sind zu orientieren an der Tatsache des *destān*. Ausführung dieses Gedankens würde hier zu weit führen. Ich will nur einige wenige Bemerkungen machen.

1. Bei den Türkvölkern ist seit alters eine Gedichtgattung beliebt, die ein Ereignis oder einen Zustand in Vierzeilern schildert. Diese Vierzeiler haben ein eigenes Leben: sie sind Gestaltungen allgemeiner Natur oder knüpfen sich an eine bestimmte Person oder enthalten Allgemeines und Bestimmtes zugleich. Zusammengestellt bilden sie einen *destān* (pers. *dāsetān* »Erzählung«: der Ursprung des Wortes ist nicht sicher; Vullers denkt an Ableitung von *dānisten*: dann wäre zu vergleichen ar. *šī'r* von *ša'ara*), eine Ballade.

2. Die ältesten zur Zeit erreichbaren Proben von Destanen aus Vierzeilern sind die Stücke, die Mahmud al-Kaschgari in sein *dīwān lughāt atturk*, verfaßt 466/1074, aufgenommen hat; die methodische Bearbeitung dieser Stücke durch Köprülüzade Mehmed Fu'ad[1] in »*Der Aschyk* [*'āšiq*]-*Stil*« in Milli Tetebbüler I. 1 ff. führte zu dem überraschenden Ergebnis, daß wir es da mit den Resten von vier deutlich unterscheidbaren größeren Heldengedichten zu tun haben.

3. Die Vierzeiler sind außerordentlich beweglich: der schaffende Volksgeist formt sie beständig um; sie nehmen Motive aller Art in sich auf, auch solche höherer Ordnung wie mystische: es ist dabei zu beachten, daß der Jargon der Mystiker durch die Teilnahme auch mittlerer und niederer Leute an den mystischen Andachten bis zu einem gewissen Grade Volksgut geworden ist: hier sind mystische Momente unschwer zu erkennen in Nr. 10, sind auch erkannt von Jacob, s. S. 484.

4. Von der Form der Vierzeiler bei Kaschgari handle ich hier nicht (einiges in meinem Referat über *millī tetebbüler* 1—4 in »Der Islam«); hier nur so viel, daß am häufigsten vorkommt der Siebensilber; heute scheinen am beliebtesten zu sein der Siebensilber mit 1 + 3, der Elfsilber mit 4 + 4 + 3 und der Elfsilber mit 6 + 5. Ich glaube die These aufstellen zu dürfen: in den zwölf Stücken Littmanns sind alle drei Formen vertreten: Nr. 1—4 sind Siebensilber, jedoch, wie heute häufig, nicht mit durchgeführter Zäsur[2]: es wechseln 4 + 3 und 3 + 4; rein 4 + 3 ist Nr. 3, rein 3 + 4 ist Nr. 4; zu sanieren sind Nr. 1, 3: lies *čaqyjyjy* mit Fortlassung von *Mehmedi* und Nr. 2, 3 *itschijor*: lies *ičer*; Nr. 2, 4 fehlt eine Silbe. — Nr. 5—9 sind Elfsilber mit 4 + 4 + 3, ziemlich rein; zu sanieren Nr. 5, 1: das nach S. 30 n. 2 »im Original stehende und beim Lesen ausgelassene« *šu* ist in den Text aufzunehmen; dieses *šu* ist gerade in diesen Gedichten beliebt, vgl. *šu bozdaghyn* Nr. 7, 1; Nr. 5, 3 lies *čaqyrjaly mohammedi sowarsan*; die Lesung *mohammed* ist unbedenklich; sie geht hier neben *mehmed* her; ich bemerke, daß die Aussprache Mehmed nicht durchgängig ist, mir wurden Fälle genannt, in denen historische Mohammeds voll ausgesprochen werden, mit dem Bewußtsein, daß es sich hier um eine Abweichung vom Gewöhnlichen handle; Nr. 5, 4 fehlen vier Silben; vielleicht *čaqyrjaly girmiš* usw.; Nr. 6, 3 lies *ayr yanmaz ysanyz*; die Zäsur vor *maz* stimmt mit dem bei strengen Metrikern Beobachteten überein; das *inanmazsynyz* des Textes halte ich für verhört; obwohl Vokalangleichung häufig ist, kann ich nicht annehmen, daß der Vokal verwischt ist, hier,

[1] Er widmete sich in den letzten Jahren ganz der Erforschung der älteren osmanischen Poesie; vgl. mein Referat über *millī tetebbüler* in »Der Islam« (im Druck).

[2] Es ist unbedenklich, hier den Terminus »Zäsur« anzuwenden für den Einschnitt, der im Verse regelmäßig an bestimmten Stellen durch Wortende hervorgebracht wird. Wenn die klassischen Philologen gelegentlich »Zäsur« auf die antike Metrik beschränken wollen, so ist das Verkennung ihres Wesens, denn sie will nur einen Ruhepunkt schaffen, und das wird durch den Wortabschluß erreicht, mag es sich um Maßverse oder um Zählverse handeln.

wo auch das niedere Volk den Sondercharakter der Form (des conditionalis) empfindet: Nr. 6, 4 es fehlen zwei Silben: vielleicht *gelin girin* usw.: Nr. 7, 2 zwei Silben zuviel: lies *qalem gibi čaqyrğynyn qašlary:* Nr. 8, 3 herzustellen wie 1, 3: Nr. 8, 4 vielleicht *čaqyrğaly dyr 'alemin dilinde*: Nr. 9, 2 *bu* ist zu streichen: 9, 3 nach *dir* ist einzufügen *ben*; Nr. 9, 4 das zweite *aman* und *benim* sind zu streichen. — Nr. 10—12 sind Elfsilber mit 6 + 5: vollkommen rein ist 12, nur ist in V. 3 *gelsän*. in V. 1 *sen* zu streichen: in V. 2 ist Zäsur nach *otur* unbedenklich, vgl. zu Nr. 6, 3: Nr. 11 möchte ich so lesen: 1. *ainajynly almyš efe dizine* 2. *pürčemini dökmyš efe jüzüne* 3. *sen efe uima sen düšmen söziine* 4. *sen čoğuqsun daha alladyr seni* (kann auch 4 + 4 + 3 sein): Nr. 10 möchte ich lesen: 1. . . . *qafesde bülbül dolašyr* 2. *jüzüne baqanyn gözü qamašyr* 3. *aman ben serhošum dilim dolašyr* 4. *sen at martiniji boinumdan ašyr.*

* * *

Ich bin weit abgekommen von Aka Gündüz. Wir befinden uns hier aber auf einem Boden, auf dem es einer energischen Aufklärungsarbeit bedarf, damit die irrigen Vorstellungen, die besonders gefährlich sind, wenn sie durch große Namen gedeckt sind, nicht weiter geschleppt werden. Zugleich ist es für die Entwicklung der Türkischen Moderne nicht ohne Bedeutung, wenn ihre Vertreter sehen, daß es in Deutschland Männer gibt, die jeden Schritt, der da getan wird, sorgfältig verfolgen. Manchen, im Osten und im Westen, wird das unbequem sein, und sie werden sich über diesen »Philologenkram«, diese kleinliche, pedantische, mechanische Arbeitsweise spöttisch oder entrüstet äußern. Mich selbst zieht es mehr zu anders gearteten Aufgaben. Aber diese scheint mir dringend. Sie ist eine Forderung des Tages.

* * *

Den Nachträgen zu den Vitae von I lasse ich folgen Nachträge zu der Vita 26. *Zija Gök Alp* in II.

1. Zu der Gedichtsammlung Kyzyl Elma (S. 6ff.).

1. Ein türkischer Freund berichtet: »Zija wollte diese Sammlung durchaus nicht drucken lassen, und es bedurfte unserer dringenden Bitten, ihn dazu zu bewegen.« Heute erfreut sich die Sammlung großer Beliebtheit: ein junger Deutscher, der in Galizien mit türkischen Soldaten Beziehungen hatte, fand sie häufig in den Tornistern. 2. Zu dem Namen: Carl Brockelmann verdanke ich folgende lehrreiche Bemerkung: »Qyzyl Elma war schon in älterer Zeit als Name für ein ideales Land im Westen, ein erstrebenswertes Ziel der Eroberung für die Türken, geläufig: so gebraucht es *Evlija* I 124, 6 und 267, 13 von Italien, 174, 5 von Ungarn; 203, 22 redet er von Wien als dem Qyzyl Elma der Deutschen. Nach dem Verse bei *Peçewi* Tarich I 115, 3 werden sich die Eroberungen des Islams bis nach Qyzyl Elma erstrecken.« Die Erinnerung an diese Metonymie hat

sich erhalten: folgende Angabe bei Sami, *qamusi turki* s. v. elma (I 159) möchte ich auf Tradition zurückführen: »*qyzyl elma* wurde seinerzeit für die Stadt Rom angewandt«, (entsprechend Sami-Kelekian s. v. *elma*): vgl. die Evlija-Stellen. Damit ergibt sich für *qyzyl elma* eine andere Übersetzung als »Rotapfel« (II 6): *qyzyl* ist hier »golden«, wie schon vermutet wurde II 6 Nr. 1 (vgl. Sami s. v. qyzyl [wo übrigens mit Bedauern bemerkt wird, daß im Stambultürkisch »dieses schöne Wort, in Eigennamen lebend, aufgegeben und statt seiner das ursprünglich einer besonderen Art dieser Farbe dienende *qyrmyzy* für 'rot' verwandt wird«]: »5. Gold, golden, vergoldet«); es ist kaum ein Zweifel (Hachtmann, persönliche Mitteilung), daß »goldener Apfel« für »Wertland« zurückgeht auf die goldenen Äpfel der Hesperiden.

2. Zu der Ballade »Ergenekon« [*ergenegon*] in Kyzyl Elma, S. 123—130 (S. 91f.).

Ich gebe zunächst Übersetzung des Stückes, das aus 45 Strophen von vier Achtsilbern (Gemeinreim *aghymyz*) besteht.

1. Wir sind die fünf Söhne des Türkenhaus Wir sind die echten Diener des Himmelsgottes Wir sind ein Heer von fünftausend Jahren Das Turanland ist unsere Wohnstatt.

2. Unser Weißes Heer ging nach links Gründete drei Chakanate Die waren Medien, Sumero-Akkad und Hit[2] Diese sind unsere drei glorreichen Stämme.

3. Das erste ist Azerbaidschan Das zweite ist Chaldäerland Das dritte ist das Land Kanaan Unsere drei Quellen sprudelten hervor.

[1] Über die Bedeutung des Namens spekuliere ich hier nicht; ich erwähne nur, daß *ergene* sich auch findet in dem Namen der Enkelin des Dschaghatai, die als vierte Herrscherin der Dynastie 649—659 1251—1261 regierte, s. Lane Poole-Barthold, S. 200; vgl. Abulghazi Übers. S. 160 n 1.

[2] *medi*, *sumer-akad*, *hit* mit einer originellen »Türkisierung« der Namen (*hit* dürfte Zija kaum in seinen Quellen gefunden haben). Die Geschichtsklitterung, die die Sumero-Akkader zu Turaniern machte (zuerst vertreten von Hommel, dann in phantastischer Weise weiterkonstruiert von einem Ungarn), hat hier verhängnisvolle Blüten getrieben. Die Sicherheit, mit der der Dichter das Motiv verwendet, narrt nun weite Kreise: in dem Biographischen Wörterbuch »Die Großen der Türken« von Besim Atlaj, das *Türk Jurdu* in Nr. 148ff. abdruckt, findet sich folgender Artikel (Nr. 149, S. 3650): »Uria war ein Heerführer zu Zeiten Davids, er selbst gehörte zu den Hittiter-Türken [*hittit-türkleri*]; die Thora zählt ihn zu den Vornehmen .... auch seine Frau gehörte zu den Hittitern; sie ist Bentisaba — Batiz Aba: Sulaiman ist von dieser Frau geboren [also halber Hittiter].« Dem Verfasser ist offenbar unbekannt, daß der Text der Thora hebräisch ist, und daß der Name der Frau in diesem Texte als *bat-seba'* gesichert ist. Bei dieser Gelegenheit gibt Besim Atlaj seine Quelle für die etymologischen Phantasien so an: Jon Cambel (?), Schrift und Geschichte der Hittiter, 1898 (engl.); außerdem wird als Quelle zitiert (a. a. O. n 2): »Die Geschichte von Mar'asch, die die neuesten und richtigsten Nachrichten über die Hittiter in unserem Türkisch gibt; wird von dem Unterrichtsministerium gedruckt werden.«

4. Unsere Blaue Horde wanderte nach rechts. Eroberte China ganz und gar. Diese Chane waren die Hiung-Nu. Die große Mauer war nicht unsere Sperre.

5. Die Schwarze Horde ging in das Land der Skythen. Machte dort eine Grenze. »Attila! Gehe zu jenem Wohnplatz!« Diese Worte wurden unser Gelübde.

6. Die Rote Horde überstieg die Berge. Kämpfte viel mit den Afghanen. Ein Heerhaufen strömte nach Indien über. Der Sind wurde einer unserer Ströme.

7. Die Gelbe Horde blieb als Jüngster [*tekin*] zu Hause. Baute Städte, trieb Landbau. Dieses innere Land der Uiguren[1] Blieb unser Mutterboden.

8. Der Erhabene Gott sandte den Oguz Chan / Als den Chakan der Türken. Er vereinigte die fünf Turane. Unser Sonnenbanner wurde geboren.

9. Nach Oguz Chan gewannen Die Chane hohe Ehren. Will man diese herrlichen Zeiten kennen. So muß man das Schahname befragen.

10. Die Jahre gingen dahin, und es kam ein Augenblick. Wo Ilchan auf den Thron der Türken gelangte. Von rechts und von links kamen Feinde. Ein Netz wurde uns gestellt.

11. Nicht einen Augenblick wurde Aufatmen gewährt. Das Blut floß in Strömen. Alle Frauen und Kinder starben. Alle unsere Chane, Bejs, Soldaten und Dienstleute.

12. Nur Nochuz und Kajan [*gajan*] / Nahmen auf der Wanderung zwei Mädchen zur Frau / Sie suchten Rettung auf einem steilen Berge / Diese wurden unsere Entrinner.

13. Von Berg zu Berg ganz heimlich / Wanderten sie fünf, zehn Nächte / Endlich in einer Morgenfrühe wurde eine sehr feine / Spur unser Treffpunkt.

14. Der Weg dieser Spur zog sich sehr lang hin / Danach kreuzte unsern Weg eine rote Hirschkuh / Sie warf uns einen steilen Abhang hinunter. Jedes Stück von uns blutete.

15. Wir schauten uns um: Ein grüner Weingarten / Auf allen Seiten hohe Berge / Ein weit ausgespanntes, doch dichtes Netz / Wir sprachen: Wie schön ist doch dieses unser Netz.

16. Die rote Hirschkuh fraß von der Wiese / Säugte ihr Junges / Als sie uns sah, gab sie uns die Zitze / Sie wurde unser Mutterbusen.

17. Vierhundert Jahre blieben wir hier / Die Hirsche mehrten sich, auch wir wurden zahlreich / Heraus kamen wir nicht, wir bohrten uns ein [so daß wir alles vergaßen] Unsere Wohnstatt gedieh fröhlich.

18. Äpfel und Pflaumen gab es viel: wir aßen. Eisen fanden wir, am Amboß arbeiteten wir / »Fänden wir doch einen heimlichen Weg!« sagten wir / Mit unserm Messer bohrten wir den Berg.

19. Das Land war zwar frei von Wölfen / Aber eines Tages zeigte sich doch ein Wolf / Er schnappte nach einem Hirsch / Das sah unser Hirtenjunge.

---

[1] Vgl. Str. 29.

20. Der Wolf fand ein Loch und machte sich davon / Ein Schmied folgte ihm / Er zündete den Schmiedeherd an und schmolz das Gestein / Da öffnete sich unsere Wegsperre.

21. Große Freude, frohe Botschaft! / Ein Fest feierten wir in Stadt und Land / Enkel, Sohn, Vater, Großvater / Wir alle, Groß und Klein.

22. Der Schmied führte den Namen Bozkurt [Grauwolf] / Er wurde als Chan anerkannt, er setzte sich die Krone auf / Beim Abstieg ging er selbst voran / In der rechten Hand unser Banner.

23. Der Name des Wolfes war Burtätschine[1] / Der Name des Landes war Ergenekon / »Vierhundert Jahre bliebst Du dort; nun los / Hinaus, Ihr, unsre hunderttausend Lanzen.«

24. Zum Kafberg wurde dir diese Schwelle / Die Geschichte wurde durchlöchert [?] / Genug: Diese Steinwiege / Wurde uns zum Jugendlager.

25. In den Fernen erwarten dich leere Länder / Verlassene Gebiete / Da ist das Kyptschak, da ist Kaschgar / Und da drüben ist unser Himmelsberg.

26. Das Tarchan-Gebirge schaut auf Dich / Gott gibt dir dort Worte [?] / Seit vier Jahrhunderten sehnt sich nach Dir / Auf dem Tükienberge unser Zelt.

27. Turan ist uns alter Boden / Indien ist uns eine goldne Wohnstatt / Die Gartenhäuser Chinas sind uns Winterlager / Der Donaustrand ist uns Sommerlager.

28. Wie Jonas aus dem Fisch herauskam, so auch wir / Aus kleinem Land in ein großes Land / Wie Hirsche gingen wir hinein, durch den Wolf / kamen wir zu neuem Leben / Schwert wurde uns unsere Sichel.

29. Das Sartentum wich, wir wurden zu Uiguren[2] / Wir wurden stolz auf unsre Rasse / Wir erhielten Abschiedsgruß von den Schamanen[3] / Die Heiligen wurden unsre Helfer.

[1] Der Name *burtäčine* ist mongolisch: Kowalewski S. 1260b »*burte čino* oup bigarré, gris, zugleich Eigenname eines der Vorfahren Dschingiz Chans«; vgl. über »*Bourté-Tchino (Bürté-Tchino) ancêtre mythique des Mongols*« Blochet, *Introduction à l'histoire des Mongols de Rashid ed-din* [Gibb Memorial XII] S. 202 n 1 »in den mongolischen Chroniken findet sich nichts von den alten Stämmen, sondern die Geschichte der Mongolen beginnt mit Along-Goa [die bestechende Deutung Herzfelds aus Olympias wird sich kaum halten lassen; das Motiv ist östlich, vgl. die Hirschkuh als Führerin in der Wandersage der Hunnen bei Priskos (Marquart, Komanen S. 31 Anm. Z. 9)] oder Bourté-Tchino, und S. 272 f »l'origine de la dynastie des Mongols *yüan* fut un loup de couleur grisâtre [dazu Anm.: *Burte Tchino*] accouplé avec une biche de couleur blanchâtre [Anm.: Goa Maral]«.

[2] Der Gegensatz »*sartlyq*« (صارتلق) und »*uigurluq*« in (اويغورلانمق) soll hier den von »Unfolgsamkeit« und »Fügsamkeit« darstellen; aber die Erklärung des Volksnamens »*sart*« mit Zuhilfenahme von osmanischem *sert* »hart, stark, streng« und die des Volksnamens *uigur* mit Zuhilfenahme des osmanischen *ui* »sich fügen« sind unzulässig. Es liegen hier echte Volksetymologien vor. Die Zusammenstellung von *uigur* mit *ui* findet sich schon bei Abulghazi (ed. Desmaisons S. 16 t, Übers. S. 16). Vambéry, Uigurische Sprachmonumente 2 nimmt das an, obwohl er selbst richtig bemerkt (S. 1), daß dem *uigur* in der älteren Sprache *atkur* entsprechen müßte. Neuere Wege wandelt Marquart, der historisch-kritisch vorgeht.

[3] Das klingt wehmütig; in extrem turanistischen Kreisen, in denen man das Arabertum haßt und verachtet, spricht man nicht mit Freude von der Annahme des

30. Sogleich zerstreuten wir uns: Nach Bischbalyk / Nach Karakorum, nach Almalyk / China begann, sich rebellisch zu zeigen / Unser Hammer zerschlug es.

31. Nach rechts, nach links ging unser Heer / Nach Indien, zum Romäerlande nahm es seinen Weg / Im Goldlande schuf Ordnung / Wieder unser altes Gesetz.

32. Unsere Helden zogen in den Krieg / Versetzten den Feinden schweren Schlag / Nach Norden, Süden, Osten, Westen / Machte unsere Stute Raubzüge.

33. Wohin immer des Türken Fuß / Trat, dort beugte man den Kopf dem Wolfe »Der Blaue Chan dort, der Weiße Chan hier« / Unbewußt[1] sprachen wir so.

34. Tümen machte einen Einbruch in China / Efrasijab zog ins Romäerland / Der Name der Tomris [Tomyris] drang bis zum Himmel / Chosrew wurde unser Gefangener.

35. Die Tele, die Weißen Turkmenen / Brachte zusammen der Chan, der Soghd[2] / Es machte einen Raubzug gegen Aschkanier / Unser Soghdak[3], Siwindsch[4] mit Namen.

36. Der Ilchan Mokan, der Bilge Kaghan / Sultan Mahmud aus Ghazna / Von den Seltschuken Alp Arslan / Jeder einzelne ein glorreicher Führer für uns.

37. Heeresdienst sah Tatsyz / Chwarezm Schah wurde Atsyz / Heute Chakan, gestern ein Namenloser / So gleitet unser Schlitten.

38. Tunguz wurde Kaiser für China / Die Chitai-Türken wurden nackt / Der erste, der das bedachte war Gurchan / »Unser Heim muß eine Einheit werden«.

39. Dschingiz entwarf diesen Plan / Er griff nach allen vier Seiten an / Er raffte die Türkenrasse zusammen / Turan wurde unser eigener Weingarten.

40. Seit Oguz Chan war / Die große Hoffnung in Vergessenheit geraten / Hoher Wunsch reckte die Hand aus / In die Hand kam unser Ziel.

Islams durch die dem Schamanismus anhangenden Türken, wenn man auch kaum die Wiederaufnahme des Schamanismus wünschen wird.

[1] *gitdi ajaghymyz*: volkstümliche Ausdrucksweise: der Satz ist reine Umstandsbezeichnung geworden: »unbewußt.«

[2] Es ist nicht erfindlich, warum Zija hier *ṣāghd* schreibt, während *soghd* das allein Vorkommende ist (ich erwähne nur die Texte Houtsmas [Recueil] und Abulghazi). — *soghdun chany* hier vielleicht besser: »der Chan der Sogdiana«.

[3] *soghdaq*: darf wohl als »Sogdier« gedeutet werden. Marquart wird recht haben (S. 96 n 7; vgl. 113 n 3 [lies »die Einwohner von«]) in *soghdaq* ein Ethnikon, gebildet durch Affix *aq*, zu sehen: »der Sogdier.«

[4] So las den Namen Zija, wie sich aus dem Metrum ergibt. Desmaisons schreibt Abulghazi Übersetzung S. 29 (Text S. 30) diesen neunten Chan der Tataren »Sunnitch-Khan«: das wird richtig sein.

41. Vom Himmel unser hoher Stern / Jeder Auftrieb von uns öffnete uns eine neue Periode / Attila war einer unserer Kirgisen Timurlenk war einer unserer Kazaken.

42. Fatih nahm Stambul ein / Baber lenkte den Weg nach Indien Nadir erschütterte rechts und links / Ein letzter Plan wurde uns.

43. Danach wandte sich unser Glück / Unser Stern erlosch wieder / Gegen uns über erschien der Russe Abgeschnitten wurden unsere Volksgenossen.

44. Die Krim, Kasan gingen verloren / Mit der Donau, dem Kaukasus ward's ein Ende / Was geschah alles in Turkestan Unser Ohr hörte es nicht einmal!

45. Nachdem das Land in die Hand des Feindes gefallen war / Ward wieder ein Ergenekon / Kommt nicht wieder ein Burtätschine hervor? / Leuchtet nicht wieder unsere Fackel?

Aus der Lesung türkisch-mongolischer Sagen[1] ist hier eine Ballade komponiert, die sich mit kühnem Sprunge über die historischen Möglich-

[1] Die Quelle Zijas dürfte einzig Nedschib Aassyms *türk tarichi* Bd. I (1318) [selbst zum größeren Teile Cahuns *Introduction à l'histoire des Mongols et des Turcs* entlehnt] sein. es heißt dort S. 99: »Mit diesen Ereignissen, die in der *šejere'i turkije* [des Abulghazi] mit Quellenangabe aufgeschrieben sind. wird in die Sagenwelt eingetreten: Oghuz Chan hatte sechs Söhne: Kün [*gün*] Chan. Aj Chan. Jolduz Chan. Gök Chan. Tagh Chan. Tengiz [*deniz*] Chan. Tengiz Chans Sohn II Chan war der Herrscher der Mongolen; nach ihm treten wir wieder in das Gebiet der Geschichte ein: der Herrscher der Mongolen II Chan führt Krieg mit dem Herrscher der Tataren Siwindsch Chan, wurde aber geschlagen; außer seinem jüngsten Sohn Kijan [hier *qijan*, eine Zeile später *kijan*]. dem Neffen II Chans Tokuz [*toquz*. identisch mit dem Nochuz Zijas Str. 12. I und dem Nikeuz Blochets] und zwei Mädchen wurden sämtliche Mongolen vernichtet. die Geretteten überstiegen auf der Flucht hohe Berge. in den Bergen fanden sie ein herrliches Land mit vielen Strömen. Quellen, Wiesen, Früchten. Jagdvögeln: in diesem unbekannten Lande mehrten sich ihre Kinder und Enkel; nach vierhundert Jahren wollten sie fortziehen, fanden aber keinen Weg: da findet ein Schmied ein Schmiedegerät: er gibt ihm Feuer und schmilzt Eisen, da öffnet sich ihnen ein Weg: die Enkel von Kijan und Tokuz, die seit sieben Generationen hier. in diesem seltsamen Lande. geblieben sind. ziehen fort. dieses Land wurde unter dem Namen Ergenekon erwähnt: die Zeit. wo sie fortzogen. beschreibt Abulghazi also: »sie zogen aus. indem sie die Zeit des Tages und des Monats beobachteten: seitdem ist es bei den Mongolen Sitte. diesen Tag zu feiern: sie werfen ein Stück Eisen in das Feuer und lassen es rotglühend werden: zuerst nimmt der Chan das Eisen mit der Zange. legt es auf dem Ambos und bearbeitet es mit dem Hammer. nach ihm die Beks: sie halten jenen Tag hoch in Ehren« [die Stelle findet sich bei Abulghazi (ed. Desmaisons) S. 31, Übersetzung S. 33: der Text bei Nedschib Aassym ist entstellt, zum Teil osmanisiert (*küni* statt *künni*) u. v. a.. zum Teil schlecht kopiert (*ušagha* statt *oghu*)] Die älteste Redaktion der Ergenekonsage scheint sich bei Raschideddin zu finden. Blochet gibt »Introduction« S. 203f. aus dessen »Geschichte der Stämme« einen wichtigen Auszug, in welchem die Ansicht Raschideddins von dem Türk-Charakter der Mongolen klar hervortritt: in Übereinstimmung mit den chinesischen Historikern stellt Raschideddin fest, daß »der türkische Stamm. der später die mongolische Nation

keiten und die inneren Unwahrscheinlichkeiten fortsetzt, große historische Momente im knappsten Ausdruck aneinanderreiht, aber gerade dadurch der Phantasie weiten Spielraum läßt. Nur der Schluß ist lebendigste Wirklichkeit: der alte Glanz ist dahin, und die kummervolle Frage: »Wird es noch einmal Licht werden?« packt den türkischen Hörer, indem sie sich an sein patriotisches Empfinden wendet.

Die Sprache ist höchst eindrucksvoll: sie gibt Rätsel auf, alles verschwimmt im Ungewissen, dabei ist Fremdwerk fast ganz vermieden, und Strophe 32 mit ihren sieben fremden unter dreizehn Wörtern wirkt wie eine Stillosigkeit (so auch *ta'qīb* Nr. 20, 2). Manche Worte und Wendungen sind selbst dem Stambultürken nicht verständlich. Das meiste echt Türkische darin lebt aber in Stambul in den niederen Klassen und im intimen Verkehr der Höheren. Welche Wirkung muß es haben, wenn ein Mann von hoher Stellung, von unzweifelhafter Gelehrsamkeit und Urteilsfähigkeit, dabei von literarischem Ruhm, sich solcher Sprache bedient. Daneben werden alte Volksvorstellungen zum Leben erweckt, wie die vom jüngsten Sohne (*tekin*), der zu Haus bleiben muß und das Erbe hüten, während die älteren Brüder in die weite Welt ziehen.

Die Ballade hat eine Geschichte. Als das Gedicht entstand (es soll zuerst im Türk Jurdu gedruckt worden sein: die Sammlung erschien 1330/1914), war die innere Lage der Türkei kritisch: am 17. Juli 1912 brach die Herrschaft des Komitees zusammen; am 22. Juli trat Ahmed Muchtar das Großwesirat mit dem neuen Ministerium an; im Oktober folgte ihm Kamil; am 23. Januar 1913, genau $4\frac{1}{2}$ Jahre nach dem Umsturz, setzte sich das Komitee durch einen kühnen Streich an die erste Stelle, aber es war umdroht von schweren Gefahren. Es galt, die Nation zu ermutigen durch die Erinnerung an eine wunderbare Rettung aus schwerer Gefahr. Man fühlt, wie die Sage von dem Land Ergenekon, in dem ein Türkenvolk 400 Jahre in scheinbarem Wohlsein in Gefangenschaft lebte, in dem Dichter arbeitete und es ihm nicht Ruhe ließ, bis er sie zu einem Bilde für die Gegenwart gestaltet hatte. Die Ähnlichkeiten sind allerdings ganz allgemein. Aber der nachschaffende Volksgeist füllt die Lücken aus, stellt Gleichheiten her, und es wäre nichts Überraschendes, wenn eines Tages die Geschichte in einer gemodelten Form neu erzählt würde, wie ja gewiß der Inhalt der Ballade schon jetzt unzählige Male in ungebundener Rede wiedergegeben worden ist. Daran ist schon deshalb nicht zu zweifeln,

werden sollte, durchaus nicht einer der mächtigsten der sibirischen Welt war« und daß er um 700 v. Chr. durch eine Koalition benachbarter Stämme vollständig vernichtet wurde, so daß nur zwei Männer, Nikeuz und Kiyan, übrigblieben; diese beiden Männer konnten sich mit ihren Frauen retten und flüchteten sich in eine Bergschlucht, das Erkinèghoun, aus der ihre Nachkommen nach Jahrhunderten auszogen« (S. 159 wird »l'Erkinè'Goun« nur nebenher erwähnt). — In Nikeuz erkennt man leicht das Nochuz Zijas und das Tokuz Nedschib Aassyms; selbst wenn wir bei Zija *tochuz* lesen, ist die von N. Aassym abweichende Schreibung befremdlich, als ob ihm eine andere Quelle vorgelegen hätte.

weil — und das ist in der Tat ein höchst seltsamer Erfolg — dieses Stück Anlaß geworden ist, in Anatolien ein »Ergenekon-Fest« zu feiern, in dessen Verlauf natürlich der Ursprung des Festes, außer in der Originalbearbeitung auch in freier Wiedergabe Gegenstand der Rede ist. Diese Tatsache einer nationalen Festfeier scheint selbst in Stambul zum größten Teil unbekannt geblieben zu sein, obwohl sie nun schon zum drittenmal in Konia wiederholt worden ist. Die einzige Notiz, die ich bisher darüber gefunden habe, ist gegeben in den lehrreichen Artikeln: »Unter den auswärtigen Zeitungen«, in *Türk Jurdu* Nr. 135 (vom 24. Mai 1917, S. 3451): es heißt da: »Der Wali [Mu'ammer Bej, der den Ruf eines ausgezeichneten Beamten genießt und dem Meister nahesteht] nahm persönlich an dem Ergenekon-Fest teil, das am 12. März von seiten des Türk Odschaghy von Konia veranstaltet wurde.«

3. Zu den Ausführungen über das Örf (S. 31—36).

Als ich nach dem Erscheinen der Arbeit bei Goldziher, Zahiriten S. 204 das ʿUrf als Quelle neben den vier kanonischen Rechtsquellen hingestellt fand, glaubte ich zuerst, eine Gleichheit der beiden Konstruktionen annehmen zu müssen. In der Tat: Zijas »das heilige Gesetz hat für Gut und Böse zwei Maßstäbe: 1. das Nass, die heiligen Texte, d. h. Koran und Sunna; 2. das ʿÖrf«, besagt ungefähr dasselbe was al-Kastalani (I. 103) als Lehre des Kadi Husein (gst. 462) angibt: die Beziehung auf das *urf* ist eine der fünf Grundlagen, auf denen sich das *fiqh* aufbaut (Goldz. S. 204 n 3, siehe auch die andern von G. behandelten Stellen). Aber Zija faßt *urf* viel tiefer als die alten Juristen mit ihrer banalen Gleichsetzung mit der *ʿāda*: es ist ihm »das soziale Gewissen«: mehr: er nennt das *ʿurf* geradezu »die soziale Schariat« (S. 34, 9) im Gegensatz zur »traditionellen Schariat«: das würde jeder korrekte Fakih als Ketzerei empfinden. Der Gipfel der Kühnheit ist die Frage (S. 36, 12): »Kann man nicht sagen, daß sämtliche Nass, die Bezug haben auf weltliche Geschäfte und das soziale Leben, aus dem ʿÖrf stammen?« Ich habe die Konsequenzen daraus S. 36 n 1 gezogen. Ausgeschlossen ist nicht, daß Leute, die, wie Kadi Husein, mit dem *ʿurf* operierten, das Richtige sahen, aber sich hüteten, es auszusprechen. — Zu der Goldziher-Stelle bemerke ich noch, daß S. 204 n 2 sich jetzt erheblich erweitern läßt: ich weise hier nur hin auf das Werk von Snouck Hurgronje, »Het Gajo-Land«, wo dem adat in diesem Kreise nachgegangen wird, und auf das Kanun einer Berbergruppe, das Saïd Boulifa behandelte in dem *Recueil de Memoires* für den 14. Orientalistenkongreß (Algier 1905) S. 151 ff. — Die Verwendung des *ʿurf* als Norm für Entscheidung von Streitfällen, von der der Rabbiner David Ibn Abi Zimra berichtet (Goldziher, *Das Muslimische Recht* in Pester Lloyd vom 31. 10. 1916, vgl. mein Referat in *Neuer Orient* II S. 259, genauer Goldziher *Zahiriten* S. 205 und n 4), ist mir zweifelhaft; allerdings dachte man in Ägypten im zehnten Jahrhundert d. H. freier als in anderen Teilen der Islamwelt.

4. Der Türkismus Zijas.

Wie Zija über den Türkismus denkt, ergibt sich aus der Mitteilung über sein *türkleşmek, islāmlaşmaq mu'āṣyrlaşmaq* II 51ff. Scharf formulierte er (S. 52): »Der Türkismus ist der wahre Stützpunkt des Islamismus und des Osmanismus.« Mir scheint nicht unnütz, hier wiederzugeben, was Zija unter dem Titel »Was ist Türkismus?« in drei Artikeln in Jeni Medschmu'a niedergelegt hat, in Anlehnung an Äußerungen Dschenab Schehabeddins (Interview Ruschen Eschrefs in Wakyt), die er so zusammenfaßt: 1. Die letzte Strömung ist ein Ballon, den die *genǧ qalemler* aus Salonik aufsteigen ließen: aber literarische Strömungen sind da, sie werden nicht gemacht; die letzte Strömung ist auch nicht gemacht, sie ist aber zum Eintreten gebracht worden: ich finde sie zwangsartig und künstlich, daher wird sie auch nicht länger leben als andere zwangsartige und künstliche Dinge; sie wird vielleicht unerfahrene und unsystematische junge Leute ein Weilchen anziehen: 2. sie wurde zwangsweise in die amtlichen Schulen eingeführt, sie wurde für die Lehrer ein Mittel zum Avancement: sie lebt nur, bis sie Gelegenheit findet, ihr wahres Wesen zu zeigen: 3. eine Sprache ist nicht gewillt, in solchem Maße zu verarmen: wir wandten für die Neue Literatur nicht solche niedrigen Mittel an: uns lief jeder zu: wir wurden Herren der literarischen Bewegung unserer Zeit einzig mit unseren Werken: 4. ich finde jetzt eine große Propaganda, aber keine Werke; euer »großer Dichter« hat ganze zwei Gedichte hervorgebracht, euer »großer Prosaist« einen und einen halben Band; habt ihr einen Halid Zija? Habt ihr auch nur einen Mehmed Re'uf? Daran anknüpfend führt Zija aus (Auszug):

»Dschenab sieht die letzte Strömung als ihrem Wesen nach ebenso rein literarisch an wie die Strömungen von *ṭerweṭi funūn* und *feǧri ātī*: das ist ganz falsch: die Strömung, die mit *genǧ qalemler* begann und sich nun in *jeni meǧmu'a* fortsetzt, ist eine speziell philosophische und soziologische Bewegung: ihre Grundlage ist das Suchen nach einer nationalen Kultur. Natürlich gehört zu einer Kultur auch die Literatur: sie bildet aber nur einen kleinen Teil der Kunst, und ebenso stellt die Kunst nur einen kleinen Teil der Kultur dar: wenn die neue Strömung ein so umfassendes Ziel verfolgt, so ist das ein genügender Beweis, daß sie nicht als Mitbewerber von *ṭerweṭi funūn* oder *feǧri ātī* auftritt ... Zwischen einer Strömung und den ihr folgenden Individuen besteht nicht ein dauerndes und entschiedenes gegenseitiges Stützverhältnis: es kann jemand Stambultürkisch nicht selbst korrekt sprechen und doch Partei dafür ergreifen ... Eine rein ideelle Strömung kann Ursache werden zur Ausschaltung einiger Berühmtheiten, man darf aber deshalb nicht Personen anklagen ... Die Frage nach dem Zusammenhange der neuen Strömung mit völkischen Bedürfnissen darf nicht beschränkt werden auf die Literatur; sie ist vielmehr nach dem allgemeinen Gedankenleben der Nation zu beurteilen ... Unser Land machte viele Krisen durch: überall waren Gegensätze, und das Haupterfordernis war, diese Gegensätze auszugleichen: so ließ sich auch die Sprachfrage nicht

zurückdrängen: wenn die *genǧ qalemler* am Anfang unter dem Namen *jeni lisān* »Neue Sprache«, später unter dem Namen *jeni ḥajāt* »Neues Leben« diese Frage zur öffentlichen Diskussion stellten, so entsprach das einem echten Bedürfnis. Daß die Sprachfrage Anlaß zu langem Streit gab, ist allgemein bekannt, aber viele wissen nichts von dem Ideal des *jeni ḥajāt* »Neues Leben«, das damals die neue Strömung in ihrer Ganzheit umfaßte: schließlich nahm diese Strömung den Namen *türkǧilik* »Türkismus« an, und um sie zu lancieren, erschien ein Artikel sowohl in *genǧ qalemler* — Jahr I Nr. 8[1] — wie in der Zeitschrift *jeni felsefe* und in der Tageszeitung *rumeli*. Nach Lesung dieses Artikels wird man begreifen, daß diese Strömung durchaus nicht zum Verschwinden verurteilt war, daß sie vielmehr von den Anhängern mit vollkommenem Ernst verfolgt wurde.« Auf den Abdruck des Artikels folgt die Schlußbemerkung: »Das ist die Strömung, die vor sieben, acht Jahren von den *genǧ qalemler* in die Welt geworfen wurde: welche Formen sie später angenommen hat, wird der nächste Artikel zeigen.«

Aus dem von Zija abgedruckten Artikel »Neues Leben und Neue Werte« (*genǧ qalemler* Nr. 8, S. 138—141) teile ich hier nur folgendes mit: »Nach der politischen Revolution haben wir eine zweite Aufgabe: die soziale Revolution vorbereiten ... Es gibt nichtmuslimische Elemente unter uns: sie lebten, weil vom politischen Leben fern, nur ein wirtschaftliches Leben: die Regierung ließ jedem Elemente volle Freiheit: so erwarben unsere nichtmuslimischen Landsleute eine große Fähigkeit zu wirtschaftlichen Unternehmungen, zu sozialen Organisationen: uns Muslime ließen dagegen die politischen Beschäftigungen sehr schwach hinsichtlich des wirtschaftlichen und sozialen Lebens ... ‚Soziale Revolution' bedeutet: unzufrieden mit dem alten Leben, ein neues Leben schaffen.« Es ist dann weiter von den echten Werten des Neuen Lebens die Rede, sodann (S. 481b) erneut von den nichtmuslimischen Landsleuten: »sie suchten nicht lange, um ein neues Leben zu leben, sie bezogen es aus Europa, wie man im Laden mit fertigen Kleidern einen Anzug kauft: die Griechen, Armenier und Bulgaren nahmen schleunigst die gesamten zivilisierten Gewohnheiten und die soziale Konstitution der Europäer an: wir Muslime dagegen konnten die abgeklatschten Lebensformen nicht brauchen, wir brauchten Kleider nach Maß, wir hatten eine unseren Massen angemessene Zivilisation nötig. Die neuen Werte sind wirtschaftliche, familische, ästhetische, philosophische, moralische, rechtliche, politische Werte, die aus dem Geiste des Osmanismus werden geboren werden; Osmanismus heißt: ein neues Familienleben, eine neue Schönheitsübung, eine neue Philosophie, eine neue Moral, ein neues Recht, eine neue Politik anstreben, um eine neue Zivilisation schaffen zu

[1] Diese Nummer ist in meinem Besitz (vgl. I, 125); sie ist vom 10. August 1327 [23. 8. 1911]. Der Artikel ist datiert: Jalylar, 26. Juli 1327 [8. 8. 1911]; als Verfasser ist angegeben »Demirtasch« (Pseudonym für Zija?); der Abdruck hier stimmt bis auf unbedeutende Einzelheiten [S. 483b, 4 *demek* für *demek ki*; 484a, 27 *par la* für *pour la*] genau überein.

können. Die nationale Zivilisation des Osmanismus unter dem Schutze dieser nationalen Kulturen wird den Neid Europas erregen ... Die obige Behauptung von der günstigeren Stellung unserer nichtmuslimischen Landsleute im sozialen Leben ist nicht ganz richtig: sie sind nur fähiger in den wirtschaftlichen und sozialen Dingen: wir Muslime werden uns den Fackeln der neuen Wissenschaften und der neuen Philosophie zuwenden, um in das neue Leben einzutreten: deshalb werden die Wege, die wir auf allen Gebieten des Lebens einschlagen werden, noch moderner sein: so werden wir nicht zu den kleinen Handwerken hinabsteigen, sondern direkt den Fabrikbetrieb unternehmen: werden, um die Meere zu beherrschen, die allervollkommensten Handelsschiffe erwerben ... Jene dagegen sind nur die hurtigen Nachahmer des europäischen Lebens ... Das neue Leben wird auch zeigen, daß die Zivilisationen Europas auf morschen, kranken, verfaulten Grundlagen aufgebaut sind, und zum Zusammenbruch verurteilt sind ... Die echte Zivilisation ist einzig die mit der Entwicklung des Neuen Lebens beginnende Türkische Zivilisation: die Türkische Rasse ist nicht wie andere Rassen durch Spiritus und Unsittlichkeit verdorben, das Türkische Blut ist in glorreichen Kriegen gestählt, verjüngt ... Die Herrschaft der Zukunft ist dem Geschlechte der Türken verheißen ... Die Türken sind die Übermenschen, die der deutsche Philosoph Nietzsche erdacht hat. Die Türken sind die neuen Menschen jedes Zeitalters. Deshalb wird das Neue Leben aus dem Türkentum geboren werden, das die Mutter aller Jugend ist.« Schon zu viel, wird man mir vorwerfen, sei aus diesem blühenden Unsinn mitgeteilt. Auch wird man staunen, daß ein ernster Mann, wie es doch Zija ist, nötig finden konnte, jenen Artikel ganz zum Abdruck zu bringen. Ich glaube, wir müssen ihm doch dankbar dafür sein: er ist in seiner Frische gleichsam eine Oase in den konstruktiven Ausführungen Zijas und dabei entwicklungsgeschichtlich von hoher Bedeutung, denn aus ihm erfahren wir allerlei Tatsächliches aus dem Verlaufe der Bewegung, die vom Osmanismus zum Türkismus führte; ja, man kann vielleicht sagen, daß dieser Artikel des Demirtasch (hinter dem wohl Zija selbst steckt) den Wendepunkt darstellt. Zija war unzweifelhaft der Hauptvorrufer des *türkjilik*: er machte innerlich die Evolution durch von »Neue Sprache« zu »Neues Leben«, und er gab ihr in jenem Artikel temperamentvollen Ausdruck. Ich lege Wert darauf, daß noch im August 1911 der Osmanismus als das Allheilmittel galt oder wenigstens äußerlich an ihm festgehalten wurde: beachtenswert ist der Freimut, mit welchem die günstigere Lage der Griechen, Armenier und Bulgaren anerkannt wird. Der Schreiber empfindet nicht den Widerspruch, wenn er hintereinander sagt, diese günstiger gestellten Nichtmuslime seien Nachahmer Europas (darin liegt doch ein kausaler Zusammenhang), und gleich darauf die europäische Zivilisation so tief herabsetzt wie irgend möglich (man glaubt eine der bis 1900 so beliebten russischen Tiraden gegen den verfaulten Westen zu lesen). Daneben zeigt sich freilich schon in starker Weise das türkische Selbstbewußtsein, daß die Türken die Sache ganz anders anfangen werden: sie treiben alles im großen Stil, und die Nicht-

türken dürfen im Schweiße die Grobarbeit leisten. Man sieht sofort, daß der Schreiber nicht die geringste Vorstellung von den Werten der europäischen Zivilisation bzw. Kultur hat, nichts weiß von der jahrhundertelangen mühsamsten Arbeit, durch die sie erworben sind. Wie sticht gegen dieses Geschwätz die allerdings auch noch etwas nach bombastischer Zukunftsmusik klingende Rede ab, die der Tatar Sadri Maksudoff auf dem Nationalrat in Ufa am 3. Dezember 1917 hielt! Er verkündete, daß die Muslime Rußlands in wenigen Jahrzehnten sich eine neue Welt mit Schulen, Moscheen, Bibliotheken gebaut haben werden; dabei fühlt man aber, daß das ein Mann sagt, der genau weiß, was er sagt, und mit den Schwierigkeiten, die zu überwinden sind, vertraut ist.

Doch Zija hat selbst die Unreife jenes *genǧ qalemler*-Artikels empfunden, denn schon die ersten Worte des zweiten Artikels sind gleichsam eine Entschuldigung für den Abdruck jener gar zu leichtfertigen Äußerung: »Der Satz von der echten Zivilisation, die einzig die durch die Entwicklung des Neuen Lebens beginnende Türkische Zivilisation sei, ist natürlich ein chauvinistischer Gesichtspunkt: jede Bewegung zeigt eben in ihren Anfängen Übertreibung; es hatte sich damals gezeigt, daß das »Neue Leben« in Wirklichkeit das Nationale Leben bedeute; es genügt aber nicht, daß dieses Leben unbewußt gelebt wird; das unbewußte Gewissen muß in einen bewußten Zustand gebracht werden und das nennen wir *türkǧilik* »Türkismus« ... Es gab eine Kultur der Kirche [*ümmet ʿirfany*] und eine Kultur der Reform; sie stritten miteinander im Geiste der gebildeten Türken, beide waren nicht das Spiegelbild des aufrichtigen Lebens der Türken dieser Zeit; denn Medrese (geistliche Schule) und Mekteb (weltliche Schule), die die diesen beiden Kulturen entsprechenden Lehranstalten waren, existierten schon lange Zeit vor der Bildung des Türkentums; aber aus dem Osmanischen Türkentum selbst heraus mußte eine Kultur geboren werden, um nationalen Charakter zu besitzen. Die erste Regung der Reform war, die mit der Kultur der Kirche verwachsene Hoferziehung zu beseitigen. Als die Türken ein modernes und nationales Leben zu leben anfingen, da war die Kultur der Kirche nicht modern, diese Reform nicht national. Das gab einen schlimmen Zustand: die Jugend kannte sich nicht aus und hatte seelische Krisen ... Östliche und westliche Kultur: beiden Kulturen gab man den Namen Zivilisation ... Östliche und westliche Kulturen sind nicht zu vereinen, wie kein Mensch zwei Religionen angehören kann ... Dennoch verliert die Türkische Nation nichts von ihrem nationalen Leben durch Eintreten in die westliche Zivilisation ... Ehe der Türkismus zu diesem Ergebnis gelangte, waren die Kirchenleute die falschen Vertreter der Kultur, die Reformer die falschen Vertreter der Zivilisation ... Während die Kirchenkultur nicht fähig war, sich mit der Zivilisation Europas zu vereinigen, ist die Religion des Islams mit dieser Zivilisation vereinbar. Die europäische Zivilisation ist nicht darauf aus, die besondere Kultur einer Nation zu bestreiten und zu vernichten, die Reformer dagegen hielten die gesamte Kultur für identisch mit der internationalen Zivilisation und vernachlässigten die nationale Kultur voll-

ständig[1]. Die Reformer faßten die europäische Zivilisation so auf wie die Levantiner Peras und kamen nicht einen Zoll darüber hinaus: sie bemühten sich nicht die wissenschaftlichen Systeme, die philosophischen Auffassungen, die ästhetischen und moralischen Gedanken Europas in vollkommener Weise darzustellen ... Die Zivilisationsgruppe ist eine Gesellschaft von Gesellschaften, die von den Kulturgruppen, d. h. den Nationen zur Erscheinung gebracht ist: was die Reformer Zivilisation nannten, war ein Mischmasch von methodeloser Kultur und systemlosem materiellem Gedeihen[2] ... Solange eine Nation nicht kultiviert ist, kann sie sich nicht zivilisieren: die Reformatoren bemühten sich die Zivilisation Europas zu ergreifen, bevor sie sich mühten, die nationale Kultur zu bilden, und deshalb gelang ihnen ihr Werk nicht. Der Türkismus ist eine Lebensbewegung, die zuerst unter dem Namen »Neues Leben« in Gestalt einer philosophischen Strömung begann und schließlich von selbst zu dem Ergebnis kam, zu dem auch die Soziologie gelangt war: dieses gemeinsame Ergebnis bedeutet, nach den oben gegebenen Erklärungen, daß die menschliche Kultur aus der nationalen Kultur und der internationalen Zivilisation zusammengesetzt ist, und daß die Menschlichkeit (Humanität) einer Gesellschaft sich auf eine internationale Gesellschaft zubewegt, die aus der Föderation der unabhängigen Nationen sich ergeben wird.«

Schloß Artikel 2 mit einer Definition des Türkismus ab, so packt Zija den Begriff in Artikel 3 (Nr. 29) von einer neuen Seite an: »Um das Wesen der Türkismus-Strömung zu begreifen, muß man die Krise der Jugend untersuchen.« Es sind im wesentlichen Ausführungen über den Kampf zwischen Tradition, Vernunft und Brauch [*ʿurf*], die hier geboten werden und die mit der Frage des Türkismus kaum noch in Zusammenhang stehen, vielmehr Variationen des Zijaschen Lieblingsthemas sind (es fehlt auch hier nicht die Koranstelle »Befiehl das *ʿurf*« [7,198], vgl. II 42 pu). Nur zum Schluß wird die Nation hineingezogen und die Beziehung von Zivilisation zu Internationalismus und von Kultur zu Nationalismus behandelt. Auch hier kommt Zija zu dem Schluß: »Der Islam hat die Übereinstimmung der Tatsachenurteile mit der Vernunft, der Werturteile mit dem Brauch als Bedingung angenommen, und deshalb befindet er sich in Übereinstimmung sowohl mit jenen beiden Gruppen (Internationalismus und Nationalismus) als mit den ihnen besonderen Kulturen (Zivilisation und Kultur im engeren Sinne).« So ist denn die Behauptung einiger Fanatiker, die Religion des Islams sei unvereinbar mit Nationalität oder westlicher Zivilisation, unrichtig: »Islamismus [*islamǧılyq*][3], Türkismus

[1] Diese Darstellung des Hauptfehlers der Reformer scheint mir ausgezeichnet zu sein, und dürfte in dieser Form sonst nicht ausgesprochen worden sein. Von anderen Gesichtspunkten aus wurde das Werk der Reformer verurteilt bei der Behandlung der Reformfragen auf dem Kongreß von »Einheit und Fortschritt« im September 1916.

[2] So möchte ich hier *ʿumrān* übersetzen: denn bei Zija ist es nicht gleich »Kultur«, während es bei Ibn Chaldun dem Begriffe »Kultur« nahe kommt: bei Zija wechseln für Kultur *ḥarī* und *ʿirfān*.

[3] »Islamismus« fällt nicht zusammen mit »Panislamismus«: es liegt darin zunächst nichts von dem Zusammenschluß aller Muslime, der auch türkisch seinen

[*türkǧilik*] und Zivilisationismus [*medenijetǧilik*], diese drei Ideale sind die drei großen Kraftquellen, die zeigen, weshalb die Türken zum Leben berufen sind: sobald sie diese Ideale in harmonischer Weise verfolgen, werden die Türken nicht nur äußeren Zusammenstößen gegenüber widerstandsfähig sein, sondern auch in positiver Weise auf den Gebieten von Kultur und Zivilisation Wundertaten verrichten.«

Auch in diesen Ausführungen zeigt sich die konstruktive Art Zijas sowie seine Geneigtheit, denselben Gedanken, oft mit kaum geänderten Worten, zu wiederholen: dadurch erscheint manches als Gemeinplatz. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß ein Teil dieser Gedanken als eine Offenbarung wirkt in seiner Umwelt, weil er eben völlig durchtränkt war mit der vortrefflichen soziologischen Methode der großen Franzosen[1]: solche Sätze, wie »Die Frage nach dem Zusammenhange der neuen Strömung mit völkischen Bedürfnissen darf nicht beschränkt werden auf die Literatur: sie ist vielmehr nach dem allgemeinen Gedankenleben der Nation zu beurteilen« (oben S. 68), sind methodisch von der größten Bedeutung, haben auch Frucht getragen: dieser Gedanke, in erweiterter Form, beherrscht z. B. die ausgezeichneten Arbeiten des Köprülüzade Mehmed Fuad, eines Schülers Zijas, der nicht müde wird, dieses Verfahren als seinen Leitgedanken vorzutragen (vgl. mein Referat über seine Arbeiten in Milli Tetebbü'lerI in »Der Islam« VIII).

5. Zija über die Osmanisch-Türkische Literatur.

Ruschen Eschref[2], der Unermüdliche, zog auch Zija in seinen Kreis. Er berichtete in Wakyt Nr. 69 vom 29. Dezember 1917 über den Besuch bei ihm, der, wie seine anderen Besuche bei berühmten Männern,

besonderen Namen hat: *wahdeti islām*: *islāmǧilyq* bezeichnet nur die Strömung des Reinhaltens des Islams von fremden Bestandteilen und seines Festhaltens als Lebenselement: die Pflege des Islamismus ist das von Zija gepredigte *islāmlašmaq* (s. II, S. 51 f.); *islāmǧilyq* ist durchaus zu scheiden von *müsülmanlyq*, das man heute gelegentlich liest und das eine Falschrichtung bezeichnet, etwa »Muslimtuerei«, d. h. äußerliches Bekenntnis zum Islam im Gegensatz zum innerlich Erfaßtsein; entsprechend ist *türkǧilik* durchaus nur Richtung auf Reinhaltung des Türkentums von fremden Elementen und sein Festhalten als Lebenselement; für »Pantürkismus« ist, so viel mir bekannt, der Ausdruck *wahdeti etrāk* nicht gebraucht worden; man hat dabei das Wort *türk* überhaupt nicht verwandt, sondern das den ganzen Komplex der Türkvölker, ideellen und materiellen, umfassende *turan*: von diesem bildet sich zwanglos *turanǧi* für »Turanist« = Pantürkist und weiter *turanǧilyq* »Turanismus«: Panturanismus ist natürlich Unsinn.

[1] Einschränkend bemerke ich, daß Zija nicht abhängig ist von Comte, dessen mehr schönrednerischer Aufbau mindere Geister wie Ahmed Riza verführte. Der Positivismus der Comteschen Schule hat heute kaum noch Anhänger in der Türkei. Ich stelle das fest, da die Bemerkung Brockelmanns über die Gedanken Comtes und die soziologischen Gedankengänge Zijas in Welt des Islams V 285 leicht mißverstanden werden können.

[2] Von Personen, die Ruschen Eschref ausfragte, nenne ich hier nur Husein Dschahid und Hamdullah Subhi (meinen Bericht über diese Interviews s. Neuer Orient II Heft 10 und 11/12). Danach kam Köprülü dran, s. *Wakyt* Nr. 139 und 140.

der Literatur galt (sein Artikel ist datiert 27. 12. 1333). Zija holte weit aus. Es steht bei ihm alles unter dem Zeichen der Vergleichung. Er hat sich mit Liebe in die europäischen Literaturen, wenigstens die französische und die deutsche, eingearbeitet und eine Vorstellung von ihrer Entwicklung sich zu erwerben gesucht. Daneben macht sich auch hier seine konstruktive Richtung geltend. Zija unterscheidet zwischen der kirchlichen Literatur, der Volksliteratur und der nationalen Literatur. Er führt aus (Auszug): »Die Literatur der islamischen Kirche (*ümmet*) tritt auf in einer persischen Form: in Europa tritt die kirchliche Form, in Literatur und Baukunst, als Gothik auf. Bei der kirchlichen Kultur kommt es in der Oberschicht zu einer anationalen hohen Literatur, neben der eine nicht offizielle Volksliteratur bestehen bleibt. Natürlich kommt es zwischen den beiden Arten Literatur zu keinem Nehmen und Geben: es besteht eine Kluft zwischen ihnen. Bei den Türken blieb die aus dem innersten Empfinden des Volkes hervorwachsende Literatur in der Hand der Lautendichter [wie Aschyk Ömer] und der Bektaschi-Gottserkenner [*bektāšī ʿārifleri*]: unsere hohe Literatur dagegen füllte sich unter dem religiösen Einfluß der Araber und dem literarischen der Perser mit arabischen und persischen Sprachverbindungen: die mit ihr sich Beschäftigenden wurden ganz und gar des nationalen Geschmacks beraubt. Als in Europa die Sehnsucht nach einer nichtasketischen Zivilisation erwachte, fand man das Gesuchte bei den alten Griechen: das brachte einen ungeheueren Fortschritt zu Wege. Die Besonderheiten jener griechischen Literatur bilden die internationalen Grundlagen der Kunst: sie sind auf die Form bezüglich und hindern nicht, daß der Geist national ist. Eine Literatur muß diese Eigenschaften haben, um klassisch zu sein. In Frankreich gab es eine natürliche Volksliteratur; nach der Renaissance trat unter der Annahme jener griechischen Formen ein französischer Klassizismus auf: Die Formen sind griechisch und lateinisch: Sprache, Metrum und Gefühl sind national. Bei uns gibt es Leute, die die iranische Literatur klassisch nennen, aber das ist meines Erachtens nicht richtig: denn die persische Literatur besitzt die aufgezählten Eigenschaften nicht: um bei uns zu einer klassischen Literatur zu gelangen, hätten auch wir bis zur alten griechischen und lateinischen Literatur aufsteigen, deren Vorzüge ergreifen und darstellen müssen[1]. Der Meister schwieg

[1] Es ist eine große Kühnheit, daß der Meister diese Gedanken hier so unverhüllt ausspricht. Nur bietet sich hier eine historische Erwägung. Die Eroberung Konstantinopels durch Mohammed II Fatih war der Zeitpunkt, wo in eine neue Kulturpolitik von der Türkischen Staatsleitung einzutreten war: damals mußte die Brücke geschlagen werden von der östlichen islamischen Welt, in deren Bann die Türken lebten, zur westlichen Welt, nicht etwa durch Annahme des Christentums, sondern durch Aufnahme jener Kulturmomente, die den Westen so stark gemacht hatten und die ihm die große Entwicklung in der Neuzeit sicherten. Mohammed II hatte das Ausmaß zu einem Herrscher, das schwierige Problem zu bewältigen. Daß der Gedanke an ihn herangetreten ist, ist keine Frage. Daß er den Schritt nicht tat, daß er in der Tradition stecken blieb, die die Kultur von der Kirche nicht zu trennen vermochte, ist ihm nicht zum Vorwurf zu machen: die Proben der west-

eine Weile nachdenklich, dann fuhr er fort: Um das Problem besser zu beleuchten, muß zwischen Kunst und Literatur geschieden werden. Die

---

lichen Kulturmenschheit, die er zu sehen bekam, waren nicht erfreulich: fast durchweg Befangenheit in einem Dogma, dessen Vernunftwidrigkeit weit über die des islamischen Dogmas hinausging, Befangenheit in kapitalistischem Treiben, das in seiner Niedrigkeit zu jedem politischen und unpolitischen Verbrechen bereit war, Befangenheit in einem ganz einseitigen, die bei dem osmanischen Volke jener Zeit noch häufig anzutreffenden hohen moralischen Werte nicht erkennenden Zivilisationsdünkel. Nicht zu viel darf geschlossen werden daraus, daß der Sultan Gentile Bellini an seinen Hof zog (über die Verhandlungen mit Michelagniolo Buonarrotti zu einem Besuche Stambuls s. Sarre in Repert. für Kunstwissenschaft XXXII (1909), S. 61 ff.). Unter den modernen Osmanen ist mir nur einer bekannt, der die Abschließung der Türken gegen die gewaltige Bewegung der Renaissance richtig eingeschätzt und in klarer, dabei künstlerischer Weise seinem Schmerze Ausdruck gegeben hat, daß im 15. Jahrhundert der Anschluß versäumt wurde: Ali Kemal, der in seinen *edebijât wesijâsijât* eine Anzahl historischer Skizzen von gründlicher Schulung und in ausgezeichneter Sprache zusammenstellte, unter denen die mit Mohammed dem Eroberer und seinem Verhältnis zur Renaissance sich beschäftigende die beste sein dürfte (vgl. *Briefe* 84 ff., 211 ff.). Zu Ali Kemals und meinen eigenen Ausführungen möchte ich hier hinzufügen, daß die abweisende Haltung der Türken im 15. Jahrhundert in der Hauptsache die Folge des Stolzes auf ihre Sieghaftigkeit sein dürfte und die Erwägung, daß ein Wechsel in dem kulturellen System schon deshalb sich nicht empfehle, weil man mit dem eigenen vorzügliche Erfahrungen gemacht hatte — äußerlich: man stand politisch und wirtschaftlich auf der Höhe, und es war erklärlich, daß man diesen glücklichen Zustand dem Bekenntnis zum Islam und dem Festhalten an der einseitig orientierten Kulturpolitik zuschrieb. Wenn heute alle einsichtigen Türken, man darf sagen ohne Ausnahme, von der Notwendigkeit überzeugt sind, die Hauptmomente des fränkischen Kulturlebens anzunehmen, u. a. W. das zu tun, was ihre Ahnen am Ausgang der Renaissance versäumten, so haben sie das ihrem Zusammenbruche zu danken. Es ist nämlich trotz des Niederganges, den sie seit jenem Versäumnis auf allen Gebieten erfuhren, eines nicht niedergegangen: ihr Dünkel, die Selbsttäuschung einer kulturellen Höhe, wie sie sich noch 1911 in dem naiven Stammeln vom türkischem Übermenschentum in grotesker Weise kundgibt (s. oben S. 70). Dieser Dünkel ist heute ungefährlich, denn der Anfang zu einem Kulturleben in fränkischem Sinne ist gemacht und ein Hauptbestandteil dieses Kulturlebens ist der Nichtdünkel, das Bewußtsein von der Geringfügigkeit des Erreichten im Verhältnis zu der Größe der Kulturideale. Je länger die Türken kulturell ernst arbeiten, desto mehr werden sie von jenem Dünkel sich befreien und damit eines der schwersten Hindernisse überwinden auf dem Wege zu einer wahren Wiedergeburt. Als eine Tatsache, die ein verständiges Vorwärtsschreiten erhoffen läßt, sei erwähnt, daß Herbst 1917 an der Edebijat-Fakultät der Universität Konstantinopel ein Lehrstuhl für Lateinisch und Altgriechisch geschaffen wurde (s. Neuer Orient II 172). Wenigstens ein humanistisches Gymnasium muß es in der Türkei geben, und es ist Aussicht, daß die Lehrer dafür herangebildet werden. Es gab eine Zeit, wo in Konstantinopel Kaiserliche Urkunden in lateinischer Sprache ausgefertigt wurden (s. Truhelka Tursko-Slovjenski Spomenci Dubrovačke Arhive, Sarajewo 1911, Nr. 153 von Bajezid II (1481—1512), auch in Facsimile). Das kommt nicht wieder, aber die Osmanen sollen doch im Stande sein, die Urkunden ihrer Kaiser selbst zu lesen und zu interpretieren.

Kunst ist die seelische Seite der Lyrik, des Romans, des Dramas; die Literatur [die sprachliche Gestaltung] sind die formellen Vorzüge: also kann klassisch sein nur Literatur, die Kunst ist immer romantisch ... Wenn der Kunst Bedeutung verliehen und die Literatur vernachlässigt wird, kommt der Romantismus zur Herrschaft: in der französischen Literatur ist größerer Zauber hinsichtlich der Form, d. h. bei den Franzosen überwiegt die klassische Literatur: in Deutschland dagegen ist der Zauber der Form nicht so groß, aber es ist Tiefe vorhanden ... Die Reformperiode hätte unsere Renaissance werden sollen: wir hätten nach den französischen Vorbildern eine klassische Literatur hervorbringen können, wir nahmen aber nicht die Stellung ein, die die Franzosen der griechischen und lateinischen Literatur gegenüber eingenommen hatten, um ihre Kultur zu wahren; wie der Geschmack von altersher persisch war, so wurde er mit den Reformen französisch: Sprache und Metrum bewahrten ihre alte Künstlichkeit: unter diesen Umständen war die Bewegung weder national noch vollkommen klassisch.

Der Befrager: »Bedeutete jene Bewegung nicht einen Schritt vorwärts zum nationalen Geiste hin? Bildeten Kunst und Leben nicht wenigstens eine Station, die unsere Gefühle ein wenig erhöhte?«

Zija: »Natürlich, die Reform rettete uns aus dem Mittelalter, aus der scholastischen Mentalität und der scholastischen Literatur, aber es erstand kein nationaler Philosoph, der Wegweiser geworden wäre, und so verlief unsere Reform systemlos ... Man hat gegen den Türkismus den Einwand erhoben, er beschäftige sich mit reinen Theorien: das ist aber eben der Hauptanspruch des Türkismus, die Arbeit mit Theorien zu beginnen[1]. Die Periode Schinasi-Kemal[2] und die Periode Serweti Funun begannen die Reform nicht mit philosophischen Analysen und Gedanken, deshalb bewirkten sie keinen grundlegenden Umschwung: dagegen übten Namyk Kemal und Tewfik Fikret auf die Jugend, die sie in ihren großen und ernsten Werken leben ließen, eine tiefe Wirkung: diese Begeisterung (*wağd*) ist mehr noch eine moralische und soziale[3] ... Der große Unterschied zwischen Wissenschaft und Kunst sowie daß das abstrakte Denken Basis der Wissenschaft, das Empfinden und Bedenken Basis der Kunst ist, ist bei uns noch nicht begriffen, deshalb kann in den Augen vieler ein Mensch, der ein mäßiges

[1] Hier spricht der konstruierende Theoretiker, der seine Arbeitsweise verteidigt. Es ist zuzugeben, daß diese Tätigkeit Zijas das nötige Gegengewicht bildete in einer Umwelt, die geneigt ist, das reine Tatmenschentum anzubeten; Zija selbst zeigt auch noch einen andern Zug: den des praktisch tätigen, organisierenden Mannes: nur steht ihm hier ein Zug zur Weltabschließung und damit der Mangel an Erfahrung im Wege.

[2] Schinasi-Kemal und gleich darauf Namyk Kemal-Fikret als Gegensatz. Ich weiß nicht, wer mit dem ersten Kemal gemeint ist.

[3] Dieser Gedanke, daß Fikret mehr durch seine Persönlichkeit als durch seine Gedichte einen gewaltigen, veredelnden Einfluß auf die Jugend übte, ist mir öfters in den Gesprächen mit Türken entgegengetreten: es ist ein wesentliches Stück des Bildes, das die Nachwelt von diesem vortrefflichen Menschen hat.

wissenschaftliches Kapital besitzt als Künstler gelten: die intellektuelle Güte kann eben von den Schönheiten, die nur das Herz empfinden soll, nicht unterschieden werden.«

Der Befrager: »Das heißt, daß die von uns gesuchte nationale Literatur und nationale Kunst bis heute sich noch nicht gestaltet haben: was will nun der Türkismus in dieser Hinsicht tun?«

Zija: »Der Türkismus nimmt Philosophie, Geschichte und Soziologie sich als Wegweiser und legt die alte Kultur auf den Seziertisch: er sucht ihre künstlichen Elemente und ihre nationalen Elemente zu ermitteln: wie als Ergebnis dieser Fragen der nationale und im Volke wurzelnde Teil der türkischen Kultur hervorgehen wird, so wird, sobald die europäische Zivilisation in grundlegender Weise dem hinzugefügt wird, die künftige türkische Kultur aus der nationalen Kultur und der europäischen Zivilisation zusammengesetzt sein ... Unsere Kunst wird sich dann immer mehr nationalisieren, unsere Literatur dagegen wird ganz und gar europäisch und griechisch werden: m. a. W. die Türkisten nehmen Partei für eine romantische Kunst und eine klassische Literatur: ein Beispiel: die Deutschen suchen beständig ihre Literatur klassischer, d. h. griechisch zu machen, während ihre Kunst immer mehr romantisch wird, d. h. in den Geschmack und Geist des Volkes eindringt: ebenso die Russen und die Franzosen: auch wir werden in diese große Bewegung eintreten.« Sodann äußerte sich Zija über die Geschichte, die der Türkismus durchgemacht hat, zusammenfassend so:

»Der Türkismus hat in der Wissenschaft drei Perioden durchgemacht: 1. Türkismus der Philosophie, 2. Türkismus der Geschichte, 3. Türkismus der Soziologie. Der erste malte sich für das Türkentum (*türklik*) eine ruhmreiche Zukunft aus; der historische Türkismus suchte nach dem in der Vergangenheit liegenden Ruhm des Türkentums: der soziologische Türkismus müht sich, die Zukunft des Türkentums aus der Vergangenheit hervorgehen zu lassen: so hat der Türkismus auch in der Kunst drei Perioden durchgemacht: die erste, wo die Dichter nationale Themata besingen: man glaubte, es genüge, statt »Wein« »Kumiß«, statt *rebāb* »Laute« *qopuz* [altes Saiteninstrument] zu sagen, und mit »Oguz Chan« und »Alangoa« die Poesie nationalisieren zu können; so glaubte man auch, daß jede Dichtung in Zählversen national sei .... Diese Periode, die wir intellektuellen Türkismus nennen können, währte nicht lange; in der zweiten Periode fand man die nationale Literatur in der Volksliteratur, d. h. in der Musikpoesie und bei den Derwisch-Dichtern [*tekije*-Dichtern] und fing an sie nachzuahmen: die es so machten, bedienten sich nicht der Zählversmetra, deren sich die Volksdichter bedient hatten: diese Periode können wir den nachahmenden Türkismus nennen: er ist im Verhältnis zu dem vorigen reicher an Geschmack, weil jener ganz und gar künstlich ist, dieser wenigstens eine Probe aus der Volkspoesie ist; der zweiten Periode gehört speziell Riza Tewfik an: aber die Dichtungen in diesem Stil singen nicht die Gemütserregung, die Stimmung von heute; deshalb kann ihnen nicht der Name Türkismus [*turquisme*] gegeben werden; sie können nur *turquerie* genannt werden.

Der Befrager: »Was wird nun der echte Türkismus sein? Wie wird seine vollkommene Gestalt in Poesie und Prosa sein?«

Zija: »Er wird einen ihm eigentümlichen Stil haben: dann wird er innerlich sein, sodann wird er seine Kraft unmittelbar aus dem nationalen Empfinden schöpfen: ich weiß nicht, ob Werke solcher Art schon geschrieben sind, ich denke aber, es ist bisher noch keine Schrift erschienen, die, ich meine nicht so sehr hinsichtlich der Kunst, vielmehr auch hinsichtlich der Sprache zu diesem Ziele des Türkismus paßt: in jedem Falle sind Werke einiger Türkisten durchaus nicht hinter den Literaten und Dichtern von Serweti Funun zurückgeblieben. Tewfik Fikret bildet natürlich eine Ausnahme: er steht sehr hoch.

6. Zija über Staat, Religion und Moral.

Feldmann teilte im »Berliner Tageblatt« Nr. 344 vom 7. Juli 1916 folgendes Gedicht Zijas mit, unter: »Was der Türke über Kalif und Mufti denken soll«:

»Zwei Sachen sind heilig, Staat und Religion. / An der Spitze des Staates steht der Kalif. Er ist kein Mufti [Rechtsgutachter]. Er ist der Fürst der Gläubigen. / Er gibt kein Fetwa [Rechtsgutachten], aber er gibt die Gesetze. / An der Spitze der Religion steht der Mufti. / Der tut uns kund, was Sünde und gutes Werk ist, / was verboten und was erlaubt ist. / Er ist kein Gesetzgeber. / Er befaßt sich mit frommen Werken und Predigen. / Gesetzgebung liegt nur in den Händen des Kalifen. / Er gibt Gesetze, ohne den Mufti zu fragen! / Nur die verfassungsmäßigen Körperschaften sind seine Berater. / Das Rechtsgutachtengeben ist Sache der Gelehrsamkeit. Der Mufti ist kein Beamter, er ist ein Mann der Wissenschaft. / Er macht seine Arbeit, ohne den Kalifen zu fragen. / Staat und Medresse sind zwei getrennte Welten. / Mufti und Kalif mischen sich nicht miteinander. / Sie sind zwei Gewalten, die parallel gehen. / Keiner soll dem anderen gegenüber Ansprüche erheben.«

Daran knüpft Feldmann als Inhalt einer Unterredung folgendes: »Sia Bei erklärte mir, das türkische Volk empfinde das jetzt geltende Religionssystem als fremd. Es stehe nicht im Einklang mit dem eigenen Empfinden des türkischen Volkes. So sei es zu erklären, daß die Türken, je nach Bildung, religionslos oder blindgläubig seien. Sia Bei bezeichnete es als notwendig, die Religion den nationalen Gefühlen anzupassen, damit die Türken nicht durch religiöse Bedenken gehindert würden, alle Fortschritte unter Berücksichtigung der nationalen Notwendigkeiten mitzumachen. Der nationalistische Führer betonte weiter, daß eine Nationalisierung der Sittenlehre erforderlich sei. Die Türken hätten im praktischen Leben einen Schatz von nationalen ethischen Werten, ohne sich darüber klar zu sein. Man müsse eine Theorie der türkischen Moral schaffen, um ihre Fortentwicklung zu ermöglichen. In diesem Zusammenhang bezeichnete Sia Bei die Frauenfrage als das wichtigste aller sittlichen und sozialen Probleme, die im türkischen Geist — zum Unterschied von arabischem oder persischem Geist — zu lösen seien.«

Ergänzungen.

Zu S. 22f.: Nigar Hanum: gestorben 31. März 1918: s. [Hartmann in] NO III 85 und Frank, ebd. S. 168.

Zu S. 28f.: Sulaiman Nesib: Meine Worte zu seinem Andenken s. NO II 148f.

Zu S. 43.: Mehmed Re'af: gestorben 23. Februar 1918: Nachrufe von Hartmann NO II 560 und von Frank ebd. III S. 167f.

Zu S. 51.: Katyrdschy Oghlu Schah Mohammed Agha: eine Familie Katyrdschy Oghlu zählt heute verdiente Männer zu ihren Gliedern: Mahmud Muchtar-Pascha nennt sich »Katirdschoglu« auf dem Titel seines Büchleins »Die Welt des Islam im Lichte des Koran und Hadith«. Es ist zweifelhaft, ob diese Familie, deren ältester bekannter Vertreter an den Kämpfen gegen Venedig im 17. Jahrhundert teilgenommen haben soll, mit dem Katyrdschy Oghlu Aka G'ündüz' etwas zu tun hat.

Zu S. 59: Das Referat über *millî tetebbü'ler* ist gedruckt in »Der Islam« VIII, 304—326.

Zu S. 60 unten: Die Nachweise Brockelmanns betreffend Qyzyl Elma s. jetzt in seinem Referat über mein »Aus der neueren Osmanischen Dichtung« I und II in »Welt des Islams« V, 284f.

Zu S. 61 Ergenekon: Nur der Vollständigkeit halber erwähne ich den Aufsatz von H. Banning »Ergenekon, ein türkisches Nationalfest« NO III 52. Die Darstellung bedarf der Berichtigung. Das Fest wurde bereits 1915 in Konia gefeiert (s. NO I 348, zu ergänzen durch I 433 Nr. 1): als Datum der Feier ist bei Banning gegeben der 9. März.

Zu S. 68, 22f.: euer »großer Dichter«: Gemeint ist sicherlich Jahja Kemal, der außer Gedichten in Zeitungen und Zeitschriften nur ein *dîwânčè* »Gedichtbändchen« herausbrachte: wer mit »euer ‚großer Prosaist'« gemeint ist, ist mir nicht bekannt.

Zu S. 70, 19f.: Wie Zija zur Konstruktion seines »Türke-Übermensch« gelangt ist, ist nicht erkennbar. Er predigte doch stets das Aufgehen des Individuums in der Gesamtheit, die Hingabe an die Pflicht gegen das gemeine Wohl; er fühlte also nicht, welche Kluft zwischen diesem Gedanken und dem egozentrischen Herrentum gähnt. Verehrer von ihm gestanden mir, daß auch sie bei dem Meister gelegentlich solche seltsamen Widersprüche fanden.

Zu S. 72, 8f.: Solange eine Nation nicht kultiviert ist, kann sie sich nicht zivilisieren. In ähnlicher Weise ist die Bedeutung der Kultur erkannt in dem Worte des Dschafer Seijid Ahmed (leitender Mann in der Krim, vgl. NO III 2): »Jede Nation wird der wahren Freiheit nur teilhaftig in

dem Maße ihrer Zivilisation«, wobei allerdings *medenijet* noch nach alter Art im Sinne von »Kultur« gebraucht ist.

Zu II (in MSOS XX) S. 8 oben: Während für andere Stücke der *qyzyl elma*-Sammlung früherer Druck gegeben werden konnte, fehlt entsprechender Verweis für die *qyzyl elma*-Ballade selbst; Carl Brockelmann verdanke ich den Hinsweis auf *Türk Jurdu* II 193—203, Jahrgang 2 Nr. 7 vom 10. I. 1331 (23. I. 1915): das Heftchen *qyzyl elma* ist 1330/1914 gedruckt; man möchte danach annehmen, das Stück in *Türk Jurdu* sei aus dem Sammelbändchen abgedruckt; die Ziffern sind aber nicht genügend; der Text in *Türk Jurdu* kann doch zuerst erschienen sein. Die Texte sind völlig identisch.

Zu II S. 11 »Religion nach Türkenart«: Wie sehr das Gedicht den für echte Poesie Empfänglichen berührt, zeigt, daß es außer meiner Nachdichtung (s. a. a. O. Anm. 2) noch zwei Umgießungen in deutsche Verse erfahren hat. Ich stelle die drei Versuche hier zusammen. In meiner Wiedergabe ist Strophe 3 (ihre wörtliche Übersetzung s. a. a. O.) fortgelassen. Ich schließe mich enger an das Original an als die anderen Bearbeiter. Die Benennung des Gedichtes als »Glaube« ist unrichtig: es nennt sich selbst *türke göre*: *dīn* [so]: *dīn* ist nicht *īmān*, sondern die Summe der religiösen Empfindungen. Auch darf das *türke göre* nicht unübersetzt bleiben. Der Dichter stellt die höhere Auffassung der Religion bei den Türken der anderer islamischen Völker gegenüber mit einer in seinen Gedankengängen begründeten Verquickung von Volkstum und Vorstellungsleben.

Glaube.

Mein Glaube ist nicht Hoffnung und nicht Bangen.
Aus Liebe bete ich zu meinem Gott!
Nicht Höllenfurcht, nicht Paradiesverlangen
Fühl' ich in mir: nichts als das Pflichtgebot.

Du, Priester, schweig' von Höllenfeuers Qual,
Das tausend, tausend Scheiten Holz entsprüht:
Sprich lieber von der Schönheitssonne Strahl,
Die unsrer Liebe wundervoll entglüht!

Vom Tubabaum, der seine Wurzeln hat
Im Himmel hoch, im Herzen sein Gezweig,
Ich aß von seiner Frucht und wurde satt:
Von Lieb' und Güte ist sie honigreich.

Du, Priester, lege uns die Liebe dar:
Was Satan sei, was Engel — einerlei!
Sprich von den Wonnen der erwählten Schar,
Von Liebenden und was die Liebe sei!

Verlock' mich nicht mit Edens Herrlichkeit:
Mein Sinn ist heilig, der Begier entrückt!
Schreck' mich nicht mit der Hölle Furchtbarkeit,
Mein Herz weiß nichts von Angst: es ist verzückt!

Übersetzt von Dr. Hachtmann.

(Aus: *Die Islamische Welt* Jahrg. II Nr. 1 S. 4.)

Glaube.

Mein Glaube gründet nicht auf Hoffnung sich.
Ich liebe Gott, doch schreckt die Furcht mich nicht.
Nicht Paradies noch Hölle kümmert mich,
Und dennoch tu ich treulich meine Pflicht.

Nie, Priester, von der Hölle Feuer sprich,
Wie tausende von Klaftern Holz es nähren.
Wie Liebesflammenglut zur Sonne sich
Voll Schönheit eint, sollst du uns lieber lehren.

Im Himmel hoch da wächst der Tobabaum
Und gibt den Menschenherzen Wunderkraft.
Aß ich doch selbst von seiner Frucht im Traum,
Und Mitleid hieß ihr zuckersüßer Saft.

O Priester! Von der Liebe sprich allein,
Den Satan und die Engel schenk' ich dir.
Doch in der Liebe Wesen weih' mich ein.
Nur, was die Liebe ist, erkläre mir.

Nicht lockt mich deines Paradieses Lust,
Die Liebe füllt schon jetzt mir Herz und Mark.
Der Hölle Schrecken sind mir nicht bewußt,
Furcht kenn' ich nicht, mein Herz ist liebesstark.

Übersetzt von Dr. Ludwig Harald Schütz.

(Aus: Sonntagsbeilage des *Osmanischen Lloyd* Nr. 18 vom 9. Juni 1918.)

Religion nach Türkenart.

Religion ist mir nicht Furcht noch Hoffnung, bete Gott
nur an, weil ich ihn lieb'.
Meine Pflichten üb' ich — Höll' und Himmel, nicht von
ihnen je berückt ich blieb.
Pred'ger! sag' nicht, daß das Höllenfeuer sei von so viel
Zentner Holz entfacht,
Sag': es gibt von Schönheit eine Sonne, die gezeugt hat
unsrer Liebe Macht.
Pred'ger! sag' mir an, was ist die Liebe? Sprich nicht
von der Teufel, Engel Heer!

Sprich vom stillen Glück der Gottesfreunde: wer ist
Liebender? Geliebter wer?
Lock' mich nicht mit Paradieseshoffnung! Mein Sinn
liebt sonst nichts, ist Gottes voll,
Schreck' mich nicht mit Wort von Höllenstrafen!
Mein Herz fürchtet nichts, ist liebestoll.

Übersetzt von Martin Hartmann.

(Aus: R. Stübe. Der türkische Dichter Zija Gök Alp, in: *Das literarische Echo* 19. Jahrgang Heft 12.)

Algerisch-tunesische Briefe. II.

(Fortsetzung zu MSOS. 1917.)

Von O. Rescher.

Brief 38.

(Dép. Alger.)

الى من يده[1] الله برض[2] ورضوان وختم لنا وله بسعاده والغفران بجه[3] سيد على وعمر وعثمان وبجه[3] محمد صاحب الفرقان، اسيد عيسى بن عبد الرحمان السلام* الله عليك الف سلم وتحيه ولاكرام اما بعد اذ كنت بخير من الله وعفيه فالحمد لله على مانت فيه وبعد نعلّمك على بن ملك بن ربح ره عندك عشرة انعاج وره كتبلك قير[4] على ثلثة انعاج وبعد ره بعلك نعج قمّته[6] ستة دور ره بعثلك منه دور ولخرّ صرفه مذبيك تبعثلى بريا على يد بر عرب[8] شكيا وبعد مذبيك تشتكى على شان المحن[9] تردّلى الخبر عزما عجلا على شان الشياه الّى ره محص[10] عنهم بن ملك لكن رهم عشرة شياه تكتبلى فى جواب على شانهم والسلام من ابنى اخيك عبد القادر بن عبد الرحمان.

[1] = ايّده. [2] = بالرضاء. [3] = بجاه. [4] = غير.
[5] = باع لك. [6] = قيمته (deren Preis 6 duros = 25 Fr. ist). [7] = الآخر.
[8] Bureau arabe. [9] = المحنة (allocation). [10] محص Synonym von زكر (in Abrede stellen. [ver]leugnen). * Sic!

Brief 39.

(Aus Tunesien.)

الحمد لله وحده . . . جناب الاجلّ الامثل سيدى احمد بن يوسف السلام عليك ورحمة الله وبركته واما السؤال عنكم وعن احوالكم اجرها[1] الله على وفق مرادكم واما بعد اذا تفضّلتى عنا بالسؤال فلا يخصّنا من الله نعمه الا النظر فى وجهك العزيز علينا واما بعد نعرّفك على احوالنا واحوال عليتكم[2] بالتمام فرهم لا باس عليهم ونعرّفك على احمد بن محمد فراه فى برّ تونس فى تبرسق ونعرّفك على عثمان بن

عمار في فرنص وراه لا باس في هذه الساعه ونعرّفك على اولادك فرهم لا باس ونعرّفك على الهل[3] الذى انت تنشد عليهم كلهم لا باس عليهم الّا مبروكَ[1] بنت صالح زوجة احمد بن محمد فراه توفت رحمة الله عليها ويبلغ لك السلام من اخيك رابح ومحمد وبلقاسم ومحمد بن ابراهيم وجملة العيائل بالتمام كبيراً وصغيراً واناثاً وذكوراً وكلّ احد بأسمه وتبلّغ سلامنا الى اولاد بغانم[5] بالتمام ومن يلوج[6] بطرفكم والسلام من كاتب هذا الحروف اخيك عمر بن على ∴ ملحق خير ان شاء الله آمين على شان حمد بن محمد فراه يبلغ لك السلام ويقلك[7] فراني وقفت على علتكم[2] وابنائك فرهم لا باس عليهم وراه ان شاء الله قريب يخلص الله أحلن[8] ولازم حين خلوط[9] هذا الجواب اليك تردّ لنا جواب فوراً عاجلاً من غير تراخى وهاذى لدريس امتاع احمد بن محمد فى الوتيام طريول طشمت[10] تبرسق فى برّ تونس 10624 وهذا النومر 10624.

[1] = اجراها. [2] = عائلتكم. [3] = الاهل. [4] = مبروكه. [5] Bou Ghanem. [6] Statt يلوذ ? [7] = يقول لك. [8] وحلنا (Verlegenheit, Klemme, Unglück). [9] Ankunft. [10] Détachement Tebourssouq.

Brief 40.

(Aus Sbeïtla, Tunesien.)

الحمد لله ∴ حفظ الله تعالى ذات الاجلّ الفاضل الزكي اخينا ومحبنا محمد بن خليفه بن على السلام عليكم ورحمة الله والبركه وبعد السئال عنكم وعن احوالكم المرضيه وسألكم عنا الحمد لله على هاته الساعه وايضا ورد علينا الاعزّ مكتوبكم ومابه علمناه واستفدنا منه سلامتكم التى انتم بخير ونحن مثلكم ان شاء الله وقولكم تلوم علينا فى قلّت بعوث الجواب اعلم اخانا لم تلوم علينا ان هذ العام جادب[1] على السعى[2] باقى متولهى[3] فى الوحدات وعندما نلقى اللطى[4] نرسل لكم الجواب ولا باس علينا فى هاته الساعة ونخبرك فى الشهر الفارط ديسامبر الفرنجى ارسلت اليكم عدد عشره فرنكات وجوز[5] سناديق كل سندوق منهم بداخله خمسة كيلو واحد كسكسى والآخر اخمسه[6] وزيت لازم تخبرنا عليهم وصلو لكم ام لا ويبلغ اليكم السلام من والدتك وكافه العائلة بتمام والسلام من كاتبه على إذنه اخيك خرات[7] بن خليفه بن على عفى عنه في ١٨ جانفى[8] ١٩١٧.

[1] Beaussier اجدب: stérile. [2] Bétail (Kleinvieh). [3] Sinn wohl: (ich bin allein) beschäftigt (= ملتهى oder متلاهى). [4] (Le) temps (Wenn wir Zeit finden). [5] = زوج. [6] Mhamsa = Art Kuskus. [7] حرّاث? [8] Janvier.

Brief 41.

(Aus Rélizane. Dép. Oran.)

حفضك الله بحفضه المانع ورفع مكانك فوق كلّ رفع بجاه مكّة وزمزم والباقع[1] وببكر وعمار وعثمان وعلى والمصطفى الشافع[1] ∴ الى من هو في بلده مذكور وفي افعال الخير مشكور عنى بذلك اخينا السيد قدّور ولد السيد محمد بن شعيب السلام عليك التام مع الرحمة والبركة على الدوام من عند المسلّمين عليك اخونك السيد محمد واليه السيد عبد القادر ولد السيد الطاهر بن شعيب وأمة الله خيرة بنت حيمور (؟) مسلّمين عليك كثير السلام وكل سلام يتم بعشرة الف سلام والتحية والاكرام واما بعد اذا انت بخير فنحن كذلك واذا انت بغير فنحن مهوّلين ولكن سوى يخصّنا[2] النضر في وجهك الكريم عندانا والجلوس في ساعة الخير ان شاء الله ولاكن اخيك البشير راه في مدّة عام انكتب عسكر من اصحب الانتريت[3] ولكن راه وصلن[4] جوابك العزيز وقراة ما فيه على شان المحن[5] متع الفرنصص راه وصلتنى ثلاثة خطرات نلقف[6] سبعت دور فى الشهر وراه زوجتك[7] عندى ∴ ابوها توفى فى مدّة ستة اشهر ولكن راه بخير[8] يقول لي الباقة[9] تقسمها معي ولكن تردّلى الجواب تقول ليه اتهنّ روحك[10] انا ران[11] بعثت المحن[5] لا[12] احمد على شان زوجت* راه يخدم عليها تردّلى الجواب عزماً عجلاً وراه جات عند بخير اطردها واليوم اذا انت محبّ فيها راه عند . . . . .[13] ان شاء الله واذا انت ماش محبّ فيها ما تستحقّهش راه اتروح تزوج على روحها ولكن نخبرك على اخيك احمد راه زاد عنده صب[14] راه فى مدّة عام وتخبرنى على اجغول بن عبد الله وعلى اجغول محمد ولد محمد من الهواور ولد الفقيه سيد ادريس تردّلنا الجواب عليهم وعلى جميع من يسور[15] لك فى خطرك ومسلّمين عليك جمعة الشاعيه كافّة صغير وكبير كلّ وجه[16] بأسمه والسلام عليكم جميع مع القارى والمستمع.

[1] = البقيع = الشفيع. [2] Richtig: ما يخصّنا سوى. [3] Retraite.
[4] = وصلنى. [5] = المحنّه (allocation). [6] Beaussier: saisir. [7] Schreibfehler. [8] Name: بو خير (?). [9] La paga la paye. [10] Bleib' ruhig, beunruhige dich nicht. [11] = رانى. [12] = الى (?). [13] ?? [14] = صبى (Knabe)
[15] = يصوّر. [16] Gewöhnlich(er): كل واحد. * = زوجتى.

Brief 42.

(Aus Constantine.)

. . . . . ولاكن ما دير[1] حتى شى ڤقلبك[2] رنى بخير وهنا تسلّم على بن قسم وعلى الناس لي[13] معك في اللمان[3] . . . بن بعشره[4] والسلام من عنـد العربى بن . . . وجمع كفه[5] وسلام من عند سى عيسى بن قسم الامزبى[6] ⁘ وهنا رسلتك لك خمس بكيت[7] نفّه ٥ ورسلت لك زج بكية[7] قروا[8] وثلاثه كرطه[9] وتقشير وطزن[10] شمع لا بدّ تخبرنى وصلو والى لى[11] وهنا رسلت لك ثنى[12] . . . كولى وغيره وحويج فى شهر دصنبر ١٥ ⁘ وتخبرنى على العصكر لي[13] مك[14] ابرزنى[15] ولا بدّ رنى نتفكّرك (؟) فنهر[16] ثلاثة مرات فى ليل كذالك .

[1] Mach' dir keine Sorgen! [2] = فى قلبك. [3] Bei den Deutschen. [4] Bou Achra; vorher muß dem Zusammenhang nach ein Name stehen, sonst würde ich برزنى (prisonnier) lesen. [5] = كافّه. [6] El-Mzâbî. [7] = باكيّات (Pakete) Schnupftabak. [8] garo (Zigaretten). [9] Carta (wohl Spielkarten). [10] = Duzina (douzaine) Kerzen. [11] = والّالا (oder nicht). [12] = ثانى (auch). [13] = الّي. [14] = معك. [15] Prisonnier. [16] Wohl فى النهار.

Brief 43.

(Aus ʿAin Abid. Dép. Constantine).

. . . . وعليك السلام التام وهواخينا والينا (؟) واعزّ الناس عندنا وهو المسمّى رابح بن اعلى لطرش اما بعد من المسلّم عليك وهو اخيك فى الله بن خالك اعلى بن محمد والعمر بن محمد والسعيد بن اعلى وعمك محمد وابن عمك سليمان والترك[1] وخالك الجموع وابنه الطيّب وخالك الصادق وبنه عمار وبن خالك المروان واخيه عزاله (؟) والطاهر بن عمار والحناش بن المبروك والحرّة الجليلة مسعود[2] فراهِ بخير واخونك كلهم بخير وراه يسالوا عليك ابن خالك اعلى واما جوابك التصل[3] لنا وقرينه وفهمنا معنه[4] ولكن تفهمنى فى الكلام فراك تقول لى ترسل لنا الحم والدخان والصبون و . . . فراه يقدم لك و . . . فراه فى هذا الساعة فراه نحرث فى التراب واما القمح فراه فضّ[5] واما التبن فراه باق فى الوطن بالقوه واما القصب فراه رشا[6] من المطر الذى لم يكون فيه ماء[7] وبن عمك بالقسم فراه راح الى فرنص في العسكر فى الطرنش[8] وزدان (؟) فى العسكرى والمسعود فى العسكرى وامبا[ر]ك بن رحمون (؟) فى العسكري الخ.

[1] Et-Tourki. [2] = مسعوده. [3] = اتّصل. [4] = معناه. [5] Beaussier: se finir, être consommé. [6] Beaussier: se gâter. [7] Hagel? oder eine politische Anspielung? [8] Tranchée.

Brief 44.

(Aus Ḥadjeb el-ʿAioun. Tunesien.)

الحمد لله ∴ الى حضرة المكرّم الاجلّ الامثل الاعزّ الاكمل حبيبنا وصديقنا اعزّ الناس عليّ واقرب الناس اليّ الحاضر فى قلبى دائمًا ابن عمنا محمد ازعيبط (؟) بن بلقاسم حرس الله كماله امين السلام عليكم اتمّ السلام ورحمة الله تعالى الملك العلاّم وراه بلغنا الاعزّ جوابك وافهمنا مابه وحمدنا الله الذى انت بخير ونحن مثلك وراه يبلغ لك عدد ٤ كيلوات بسيسه[1] وهى بآسم اخيك احمد ان شاء الله تبلغ لك واما قولك على المطر راه قليل الا ما يرحم الله تعالى واما سعر النّعمة[2] القمح القلب[3] عدد ٨ فرنك والشعير القلب[3] عدد ٤ فرنك والغنم اما من البركوسه[4] من خمسة عشر فرنك حتى الى ثلثة وعشرين فرنك والنعجة الوالد[5] من خمسة وعشرين فرنك حتى الى ثلاثين فرنك والمعيز الوالد من اثنى عشر فرنك الى ستة عشر فرنك هذا السعر كلّ حاجه ∴ ياخ تكون متهنّى الهناء التام.

[1] Farine d'orge grillée. [2] Céréales [3] Die gilba ist der 4. Teil der wiba. Gewöhnlich ist der Preis der Gerste gleich der Hälfte des Weizenpreises. [4] Wurde mir erklärt als »اقلّ من النعجه«. [5] Mutterschaf.

Brief 45.

(Aus Djemmal, Tunesien.)

الحمد لله ∴ اسعد الله جناب* المكرّم الاجلّ الثقة الارشد اخى ومسندى وقرّتو عينى سيدى محمد العيونى وبعد فقد نخبرك على شان الفلوس قدر ٤٠ ورانى لم قبضتهم من عند الحاج محمد النجّار ورانى جيت انجاوب فيه ولم يعطيى لا اليأسر ولا الشويه وتعرف اخيك لا نشكى الى الحاكم ولا نمشيلوا** بالمرّه[1] وانى ما شكيتش فى قزد[2] نفسى الى عشر وبيات شعير اكلاهم عليه[3] عبد الواحد وانت كانكا اخى حقًا فى حقّ ولد امّى وانى وتسخف بحالى والناس الا وله قالت «على خاتر[1] الزيت يتاكل الفيطوره»[4] وهذا لا قدر ولا ذا وسي الحاج محمد لو كان فيه اصل ما نعلّمكش على حالتى كيف هى وانى يا اخى العزيز ما طالب منك عتى[5] شى ما طلب[6] منك كان زيتونك الى اشكون مش† اتخليه ما تعرف عليه[3] لا مشنقعد[7] فى البلاد ولا ماشى وانى فى سنّ القرعة وشهر مايه ماش انهزّ القرعه وانى نقعد ترّاس[8] خير ملّى[9] مزوز[10] ياخى كذلك نخبرك على شان الححش[11] ظاعت[12] ظيعها سالم.

[1] Wurde mir erklärt: point du tout. [2] = فصد. [3] = عليّ. [4] = خاطر. [5] Wurde mir erklärt als »Überreste, die bei der Ölpressung zurückbleiben«. [6] = حتى. [7] = ما اطلب (?). [8] = ماش نقعد. [9] Wurde mir erklärt als »chelos«. [10] = من الذى. [11] Verheiratet. [12] Wohl statt »جحشة« wegen der folgenden Feminine = ضاعت.

* Im Original Schreibfehler. ** = نمشى له. † = ماشى.

Brief 46.

(Aus Msaken, Tunesien.)

الشمس طارة تطلع وطارة[1] تغيب والدهر يفرّق والفراق صعيب قد غبتم عن عيني فيا وحشتي وتركتني بين العباد غريب فان الغريب لا يملّ من البكاء وان للبكاء راحة لكلّ غريب سلام على من نحبّه ونرضاه والقلب شائق الى ملقاه[2] الحاضر في قلبي الغائب على نظري الاخ الصديق الرفيق اخينا في الله سيدي محمد بن احمد بن عبد الله حرسه الله بكماله وبلّغه في الدارين اماله اما بعد إهداء عاطر السلام المصحوب بالتحيّة والاكرام اخبركم به يكون خير ان شاء الله امين على شان جواباتكم بلغوا لنا قريناهم وفهمنا ما فيهم وكذلك بلغ لنا جوابكم المورّخ في ٣ مارس الّي قلت لي فيه على التصاور عما قريب ياتوا لكم وان عمّك لم يدفع الكمبيال[3] الى الآن وصاحب الكمبيال[3] ساكت ما هواش طالب والدار كيف العاده وعمّك قال المرمّه صعيبه يا من عاش ان شاء الله نتلهاوا[4] بها وتوّه محسوب وقت حصاد وياخي نعرّفك هذا العام محسوب نصف صابه شعير والقمح صايب[5] والشعير في الشرابات البعض بل[6] اكثره مليح والشعير طاب[7] والناس تحصد في الشراب والبعض من الناس قريب يطلعوا واخيك محمد قال لك كيف تبعث جواب اتفكّر خالك بن محجوب بالسلام لأجل يوجعه خاطره ولازم تكاتبه ∴ والبرّ ماطر[8] وامس التاريخ صبّت المطر صبّ امليح والحمد لله والآن ادخل شهر برير وطاح الملثوث[9] والخبز الجديد والفول الفصاص[10] صايب[5] في الجنانين[11] واكثر والربيع مربع مليح[12] وبلغت السلام الى الجماعه الكل ويدعيوا لكم بالخير وخلاص الوحل.

[1] Richtig تارة. [2] Eigentlich ملاقاته. [3] Beaussier: Lettre de change. [4] تلاهى und التهى »s'occuper de«; بها d. h. بالدار. [5] صائب »verspricht (gibt) eine gute Ernte«. [6] Vielmehr. [7] Ist reif. [8] ممطور = ماطر. [9] Wurde mir erklärt als eine Art Kuskus aus Gerste. [10] Dito als »grüne Bohnenschoten« [11] Plur. zu جنان. [12] Der Graswuchs gibt gute Weide.

Brief 47.

(Aus Medjez el-Bab, Tunesien.)

. . . . . الحمد لله وهاذه ادريست اخينا على في الويتام رجيم طريور كبنيت اش كات كترف اندوز[1] نمروا ١٤٦٤ وهو الآن في بنزرت[2] والسلام من كافّة الاهالي بالتمام والسلام ∴ والسلام من اخيك ابراهيم واخيك محمد[3] ونخبرك على

شان زوجتك فانها روحت الى محل والد[ى؟] والمانده بدّلوها بأسم زوجتك ولك النضر الاتمّ وانك اذا شئت ذلك فلك المراد وانهم بعث[4] جواب وشتموني لك فيه والسلام من [كاتب] الجواب اخيك العزيز محمد بن محمد على .

[1] Huitième régiment tirailleur compagnie H4 quatre-vingt-douze. [2] Bizerte.
[3] So ist wohl umzustellen. [4] Sic! (بعثوا؟)

Brief 48.

(Aus Tunesien.)

الحمد لله وحده ⁘ جناب الاجلّ الفاضل سيدى الاخضر بن فرحات السلام التامّ من اخيك نصر الف من السلام فى اليل والنهار بجاه العزيز الجبّار بالله ياخينا الاخضر تمنيت اصباع قلم ودم حبر[1] باش الجواب[2] وسلم عليك وعلى الاحباب ولكن جانى الحال ابعيد والفراق على كل هل[3] واما فراقك انت عندنا صعيب ورب يجمعن بك عن قريب والسلام من جملة اعيالك بتام كبرا او صغير ونخبرك على شان احمد بن احسن فره هرب واتباصه[4] بعدد ٥ خمسة اعوام واما عياد وعثمان فرهم فى افرانسه واما عثمان فره في الصبطار[5] فره وقع عند السقط[6] فى رجل وكل ما تسئل بخير ونخبرك على شان عبد الرحمن فره اسقط[7] وروّح من السربس[8] والسلام من اتريعه بن محمد وعمّك محمد وبلقاسم بن امحمد بن الحاج احمد والسلام ⁘ كتب الجواب نصر واعماره[9].

[1] Ich wünschte, mein(e) Finger wäre(n) die Feder und mein Blut die Tinte.
[2] Hier ist der Text nicht ganz in Ordnung. [3] اهل . [4] Il a été condamné (von »passer«). [5] Sbiṭâr-Hospital. [6] Schaden: Kriegsbeschädigung
[7] Kriegsbeschädigt. [8] Service; gewöhnlich سرييس . [9] Amara.

Brief 49.

(Aus dem Dép. Constant.)

الحمد لله وحده ⁘ الى ابنا «سابق الشريف» السلام عليك التام وبعد انى قبضت منك قداش بروات وفيهم ذكرت لى بانك طلقت زوجتك اعلم حين سمعتْ بذالك لبات تركح[1] وكل يوم تمشى وتهرب الى اخوالها وانا ادّيتها الى القاضى لطلقها فأبى واجابنى وقال لي تكتبوا لزوجها يطلقها ويرسل الطلقه[2] الى حاكم خنشله وحين قبضك لهاذا الجواب تبعث جواباً الى حاكم خنشله وتطلقها وتطلب من القبطان[1] المتكلف بهذا الامر يطبع[5] لك فيه واما والدتك بخير ومسلّمون عليك

عمّك فرحات واغراب والاخضر بن فرحات والسلام من ابيك سابق محمد بن بلقاسم واخيك علاوه.

[1] Wurde mir erklärt: أبتْ عن المكوث ؛ zu ركّح = rester, vgl. Belot, zu »لابا« Beaussier, S. 607, col. b. [2] Scheidebrief. [3] Khrenchela im Dép. Constantine. [4] Capitaine. [5] Abstempeln.

Brief 50.

(Aus Béja, Tunesien.)

الحمد لله وحده ⁘ الى من اسمه سليم وقلبه حليم وشانه عند الله وعند الناسى عضيم اخينا فالله[1] سى رابح بن الحاح رابح من وطان باجه وما[2] يا سي رابح هاذى المروا[3] والجميل[4] الّي تقبل جوابنا ومن اخيك فالله[1] اعلي بن محمد باشاواش[4a] الزواغى البسطاجى باجه[5] ومن سي الصّدق بن شعبان الزواغى من سُكّان ازواغه ورانا نسلّم عليك كثير السلم انت وجميع الممنين[6] وراب يخلص احوالك[7] ويرجع بيك بالخير ان تعمل لنا هاذى المروا[3] الكبير ان تسئل على هاذا والد[8] عمّى اسمه بشير بن الصدق بن شعبان الزواغى كان فى عسكر الجيني[9] وراه تسجان[10] امعكم فى البلد وراه كيف تسجان[10] كان يبعثلى في الجوابات وتوّا مقدار عام ليس بعث لنا حتى جواب وعلى هذا راهم اهل[11] متحيارين عليهي من قلّت الجوابات وانت يا سي الهادي لزم اذا كان امعك فى الكبنيه[12] والا تبدّل والا تعرف لزم تعرّفنا على[13] بجواب عن الفور والسلم من جميع الممنين[6] بالتمام وكثير السلم من اخيك فالله[1] اعلي بن محمد بن باشاواش[4a] الزواغى البسطاجى[14] بباجه.

[1] = في الله. [2] = واما (?) [3] = المروّة. [4] Wohl Schreibfehler. [4a] Wohl eigentlich türkisch باش چاوش. [5] Man erwartet بياجه wie am Schluß des Briefes. [6] Statt المؤمنين. [7] Statt وحلك (bzw. اوحالك). [8] Wohl ولد. [9] Le génie (Pioniertruppen usw.). [10] Ist gefangen genommen worden. Diese Form fehlt bei Beaussier. [11] = اهله. [12] Kompagnie. [13] = عليه. [14] Manchmal wird auch das französische »فكتور« in den Briefen gebraucht.

Brief 51.

(Aus Msaken, Tunesien.)

الحمد لله ⁘ من محمد بن خليفه التاجر المساكني الى الاجلّين الفاضلين الزاكيين اعنى بذالك اخواننا السيادين محمد بن احمد بن عبد الله واخيه فى الله السيد امحمد بن بالقاسم بريرى السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد فقد بلغ لنا جوابكم الاعزّ المورّخ عندكم فى ٢ جوان[1] المنصرم المتضمّن فيه حسن عافيتكم نعم

يا سى محمد كنا وجهنا لكم جوابا قبل هـذ وبيّنت لكم فيه جانب دخان وبسيسه[2] وزيت وكذالك حُكّه* احمص من عند عمتكم خاصّه والآن فى المستقبل ليس ميزلت نرسل لكم شىء بمقتضى تعرفكم الّا ما تخبرنا انتم والبسكله[3] بيد اخيكم وهو مستحفض عليها خير من نفسك وانا احشمت ما حبّيتش نعزّره اذا يضهر لك تكاتبه منك اليه وتعزّره انت وتقول الى سى احمد بريرى جوابكم اقريته على والدكم واكدت عليه فى شان القضيات عرفتنا عليهم انت وهو الآن ارسل لكم البعض واذا شاء الله فى اول اوت[4] نرسل لكم جانب شحمه واذا امكن جانب زيتون امالح وسى محمد القلى الآن متسخّف[5] وان شاء الله لباس[6] والاهل جمله كذالك يبلغون لكم كثير السلام والاحمر عليه** صدر له امر العداله[7] يوم التاريخ عدلا والناس اكثرها تمت الدراس[8] والزرع اعجارد[9] والمانده كل شهر ياخذ فيها عمك وما يلزمكم تخبرنى نقضى لكم من غير مروّه وهذا ما عندنا عرّفنكم[10] به والسلام من المذكور اعلاه[11] وحُرّر فى التاريخ.

[1] Juin. [2] Farine d'orge grillée. [3] Bicyclette. [4] Août. [5] Ist ein wenig krank (nach der mir gegebenen Erklärung). [6] = لا باس. [7] Beaussier: office d'»adel«. [8] Battage (des céréales). [9] Plur. zu عجرود (Gegenteil von صابه) d. h. direkte Mißernte oder wenigstens unter Mittelernte. [10] = عرّفناكم. [11] Oben erwähnt. * Maghrebinisch für حقّه. ** Name »'Alaïa« (?).

Brief 52.

(Aus Béja, Tunesien, vgl. Nr. 2.)

جناب الاجلّ الامثل الوجيه اخينا اخذير بن احمد السلام عليكم ورحمة الله والبركه فى كل سكون وحركه انعم[1] ارسلت عشرة فرنك وزدت خمسة فرنك وانت خبرتنا عليهم اش السبب كان مزلت مخصوص فى المصروف[2] خبرّنا نرسل لك الفلوس وراه المرض موجود لاحد لاد[3] باحد :. اخيك ادريس عنده ثلاثة اشهر وهو مريض وانا كنت مريض ياسر ونقول لا باس وعمار بن يوسف رداد (؟) باقى يسئل عليكم وهو الاولاد راهم لا باس سوا حماد بن الاخضر ذهب عند ربّى[4] ويونس بن رابح راه فى تونس فى اسبطار[5] الجبل لحمر مريض بيده وربّنا يفرج الكروب بجاه علّام الغيوب[6] ومحمود باقى يرسل على الفلوس ابوه ذهب عند ربّى[4] واخيه لم حبّ يسلم الفلوس والبلاد راه بخير تزرع الناس فى القمح والخريف (؟)

كثير وربّنا يرد الغربه بجاه شفيع الامّه وتخبّرنا على حالكم وحال من معك ان شاء الله ترجعوا لا باس بجاه سيـد الناس والسلام من اخيكم العربى ومن كافّة الاهل ومن كافّة الطلبه[8] وعليكم بردّ الجواب فوراً عاجلاً كُتب يوم الخميس ستة وعشرين فى [ذى ال]حجّه.

[1] نعم wird oft als Bekräftigung in der Rede gebraucht [2] Im Original wohl Schreibfehler. [3] Sich kümmernd (d. h. niemand kümmert sich um den andern). [4] Ist gestorben. [5] Hospital. [6] Sic!! Das Prädikat »علّام الغيوب« bezieht sich ja auf Gott selbst. [7] Wurde mir erklärt als »Regen«; vgl. Wahrmund »Herbstregen«. [8] Die Ṭolba's.

Brief 53.

(Aus Kasserine, Tunesien.)

الحمد لله ∴ الاجلّ الامثل المحبّ اخينا محمد بن الاخضر السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعـد ايضاً ورد علينا[1] مكتوب لك وما به علمناه وكل ما شرحتم لنا فهمناه تفصيلا وحمدنا الله على سلامتكم التى انت بخير ونحن بخير مثلكم راهم قادمين اليك خمسة كيلوا كوسكسى ومحمسه اما مثل الايدام الشحم والزيت والسمن راهم ديفاندى[2] ورانى ماشى نرسل اليك خمسة كيلوا تمر دقله[3] في راس الشهر فيفرى[4] الفرنجى والسلام من والدتك عائشه وكافّه العيله بتمام والسلام من كاتب الجواب اخيك العربى بن الاخضر كتب يوم 23 فى جانفى سنة 1917.

[1] Dittographie. [2] Défendu. [3] Gute Dattelart. [4] Février el-frenǧi.

Brief 54.

(Aus Vialar, Dép. Alger.)

الحمد لله وحده ∴ حضرة اخينا وشقيقنا المكنّى باى الحاج بن محمد سلام عليك ورحمة الله وبعد اعلمك بان المسمّى فرحات عبد القادر بن فرحات تعدّا على بلادنا وهاهو يقلب فيها بالرياظت* كلّها من اوّلها الى آخرها وجميع السحارى يستغلوا[1] فى بلادهم سوى بلادنا فقد تلصّص علينا ولا وجدنا له طاقه والآن بوصول الجواب اليك تشتكى الى السيد المنست[2] وتحود** له البلاد فى الشكاى وأطلبْ منه قصير† من البيليك[3] يخرج فى عين البلاد ويجعل لها تحديد[4] واعلمك بان حدّ البلاد من جهة الغرب ظيف الصحراوى بن المقنى ومن القبلا سيد بلعيد ومن الشرق جنبير ومن الظهر†† ملق الويدان[5] وثانيا من الظهر†† الواد بملك ساعد بن الصافى ومن حدّ ساعد بن الصافى الى الحجر الصفر الى ملك المذكور ظيف الصحراوى بن المقنى

فهاذا[1] الحاد الذى تسمّيه الى السيد المنست[2] واياك والتفريط والجواب تردّه لنا عزماً عزماً عزماً عاجلاً والسلام ربيع الثانى عام 1335 ∴ والجواب على يد على باى بالسهلى بن قدّور كومين[6] السرسوا بيروا ابيالر[7] كُتب عن اذن اخيك باى بن عليا بن محمد.

[1] Beaussier: jouir de (l'usufruit). [2] Ministre. [3] Gouvernement. [4] Abgrenzung. [5] Zusammenstoß zweier Täler; das ذ ist wohl irrtümlich. [6] Commune (Sersou). [7] Bureau Vialar. * Beaussier »بالرياضة« »doucement«. ** Wohl = تحدّ (abgrenzen). ∴ = Expert?! (im Sinn von »Landvermesser«). †† »ظَهْر« und »ظَهْرة« »Norden«: vgl. das Glossar zu der Briefsammlung von Houdas-Delphin.

Brief 55.

(Dép. Constantine; vgl. Brief 64.)

الى من اشاقت[1] اليه القلوب وحال بيننا وبينه علّام الغيوب قرة عيني اخينا احمد التجانى السلام عليك ورحمة الله وبركاته وتحيّاته ورطوانه[2] وابراره وانعامه واحسانه نعم سيدى احمد التجانى فرانى عند اولاد سى يحيى عند المرازق نقر[3] عند بو شريط محمد بن بلقاسم ورانى في الامان اتام ورحت من بلاد الكلاب بلادنا لم بقى فيها القدر ولا عاد فيه على من تنشد تقلب الزمان وتقلبت امليه[1] ولا عاد عندى القدر بينهم نتقلت[5] الى هذا الوطن ومليه[4] امقادرين ياسر ولي قدّر روح* يقدّروه الناس ورانى في الامان اتام نسئل الّا عليكم انت والطاهر رانى من بُعدكم معلول[6] نحمّم الّا عليكم ليلاً ونهاراً واناكمَ من جواب وانا نجاوب فيك وانت جوابك قليل لا بدّ منك ان تردّلى الجواب الى هذا البلاد بيد شعبان بن احمد في قلعه اسنان[7] ومنك الى بو شريط احمد بن بلقاسم يكفى يوطلى[8] واما الطاهر حُكِم عامين سجن وحسبوا له الكرفى[9] وفى . . . . .[10] هذا الآن (؟) يروح بحول الله واصحابه[11] باص[12] ياسر ∴ لانه هو جاب الطريق الى الدولة رفقت به وراه بخر[13] يسلم عليك وغزالة البخر[13] على ما نسمع عليها وعندى عليها مدّة من الخريف وعليك بردّ الجواب كما عرّفتك ورسلت لك زوز جوابات من هنا وهذا الثالث والسلام من اخيك ومعز قدرك محمد النوى (؟) والسلام.

[1] D. h. اشتاقت. [2] = رضوانه. [3] = نقرأ. [4] = موالى. [5] = انتقلت. [6] Wohl gleich عليل. [7] In Tunesien; nicht weit von der Grenze der Provinz Constantine (gegen Meskiana zu). [8] = يوصلنى. [9] La corvée (Zwangsarbeit). [10] Verstehe ich nicht. [11] Seine Mitschuldigen [12] = »Etre condamné« vom französ. »passer« (?). [13] = بخير. * الّي قدّر روحه (Wer sich selbst ehrt, den ehren die Leute).

Brief 56.

(Aus Tunesien.)

. . . . . اما الناس الذى انزل فى السربيس من جملتهم ابن عمك مسعود بن عبد الله والاخرين احمد بن صالح وعبد الله بن الحفصى وكلهم يقبض فى الراتب[1] ولا بدّ تشكى على الماندە الشكايا بعد الشكاى ولا تغفل وترجع الشكاى الى الحاكم باش هو ينادنى عنده ولا بدّ تحرص (؟) ∴ وراه حتى القوارد (؟) بن حسونى والناس قالوا لى الذى عنـــده اولد[2] فى السربيس لم يعمل عليه الروسى[3] والسلام وكتب فى ١٠ رجب سنة ١٣٣٥.

[1] Allocation. [2] = ولد. [3] Reçu; wurde mir erklärt als »مجبى«.

Brief 57.

(Aus ʿAïn Baïda, Dép. Constant.)

الحمد لله وحده ∴ دامت ايامك فى السعاده وأمّتنا وايّاكم عن ملّت الشهاده اخينا السعيد بن الحاج الكوّاش[1] السلام التام عليك وان كنتم بخير فالسؤال الآ عن احوالكم وبعد انه بلغ بيدنا جوابك المورّخ يوْم افريز سنة ١٩١٧ وقريناه وفهمنا ما فيه فأستفدنا منه صحّتكم وسلامتكم فالحمد لله على ذلك واخبرتنا انهم بلغوا بيدك ٦لات كوليات واخبرتنا لنرسلوا لك زوج كوليات منهم واحده فرماج[2] ولاكن اعلم ياخينا ان الفرماج[2] هنا ليس من الغاية ونخبرك ان ابيك مسعى[3] الحاج الكوّاش[1] وامك زرفه وابنك عمار وازواجك وجميع ڤيلتك[4] كلّهم بخير وعلى خير واننا محتاجين سوى فى وجهك العزيز علينا ونخبرك ايضاً ان ابن اخيك سى مخلوف العلّال توفّى رحمة الله عليه ولا يدوم الآ الله فى ملكه ولا تَغَضْ نفسك عليه وسى مخلوف راه بخير وعلى خير وجميع العرش بخير والسلام من حبيبك مزيان المسعود بن اعلى وخالك سى البشير الخ.

[1] Eigentlich: Bäcker. [2] Fromage. [3] Messaï. [4] Famille.

Brief 58.

(Aus Kairouan.)

حضرة المكرّم الاجلّ اخينا سى سالم بن عمر بن محمد السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وان سالتم عنا فنحن بخير من الله وعافيه ولا يخصّنا من الله نعمه الا الملاقات

معكم فى ابرك ساعه وبعد ياخى بلغ لنا جوابكم العزيز علينا وحمدنا الله على عافيتكم التى انتم بخير وربّنا يخلّص وحلك عن قريب بجاه النبى الحبيب وكما نخبرك على احوالنا هاته الساعه لباس[1] علينا والبلاد بخير والزرع والسعيات[2] بخير والعيله كلهم بخير الّا وهم يسلّمو عليك كثير السلام وكما نخبرك على الماندە نقبض فيها كلّ شهر ثلاثين فرنك وكما نخبرك على محمد بن جدّو توفّى رحمة الله عليه وانت ياخى تلوم علىّ انا ليس عندى قدره اما انت ليس تغفل علينا بالجوابات واما انا ما تلوّجش[3] علىّ لانه مسواقى[4] قليل الى القيروان لاهى[5] بأحوالى وكما يَصِلك مع جوابنا هاذا مانده بها عشرين فرنك مصروفك[6] وانت حين تقبضهم تخبّرنا بجواب على وصولهم وكما نخبرك على الناقه ماتت متاعك[7] والسلام من اخيك على بن خليفه والسلام من كاتب الجواب اخيكم الحاج عمر بالقاسم الوسلاتى ونخبرك على فرحات نزل فى العسكر وانت اذا يلزمك مصروف[6] تخبرنى بجواب نزيد نرسل لك دراهم غير هاذا الماندە والسلام.

[1] = لاباس. [2] Das Kleinvieh (Schafe und Ziegen). Das Großvieh heißt رئسان. [3] Beaussier: لوّج »chercher«; wurde mir erklärt: Du kannst von mir nicht soviel Briefe erwarten. [4] Zum Markt gehen. [5] Beschäftigt. [6] Geld. [7] Wohl falsch für »الناقة متاعك ماتت«.

Brief 59.

(Aus Kelibia, Nordost-Tunesien.)

جناب الموقّر الوجيه اخينا فى الله سى كحلون ريدان السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد ما نسال الا عنكم وعن احوالكم المرضىّ[1] وان سالتم عنّا فنحن بخير وبعد اش السبب الذى ارسلت لك جواب قبل هاذا ولم تردّ لنا ضدّه ونسيتنا من المكاتبه وبعد لازم ترسل لى تصويرتك متع همه[2] اش السبب الذى ارسلتها في متع كرفى[3] ونعرّفك على البلاد فانها لا باس وعندنا المطر والصابه مليحه ونعرّفك بان الصاع كرويه[4] بأربعة فرنكات والكيله بثمانية واربعين فرنكا والصاع تابل[5] بفرنكا والكيله قطانيه[6] بثلاثة عشر فرنكا والكيله درع[7] بأربعة عشر فرنكا والكيله قمح من الخمسة عشر فرنكا الى السبعة عشر فرنكا وهاذا ما عندنا عرّفناكم به ويبلغ لكا السلام من ابنايك الطيّب وحميده ويبلغ لكم السلام من اخيك احمد بن على ريدان ويبلغ لكم السلام من حميده بو عفيف ومن الصادق الحطّاب ومن على الخوجه

ومن اخيه صالح الخوجــه ومن اخيه ذياب الخوجه ومن اولاد الخوجــه بالتمام والسلام الخ.

[1] Sic! Besser »مرضيّه«. [2] لباس الهمّه »vêtements convenables« (guter Anzug). [3] Corvée. [4] Kümmel. [5] Gewürzkräuter. [6] Mais. [7] = ذرا (?) vgl. Beaussier: maïs: vgl. aber Fitzner »Regentschaft Tunis«, S. 155 u.; 168 Mitte; drô' = Mohrenhirse.

Brief 60.

(Von einem Tunesier[1] aus Frankreich.)

الحمد لله وحده ∴ الى اخينا على بن حمد حرسه الله كماله امين اما بعد السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد فالذى نعلّم به جنابكم ياخينا لانى توّه بعيد على البلاد وانا تأخّرت عليك بالجوابات لانى مشغول فى خدمة السربيس[2] ونخبركم على جملة الاهل بالتمام كلهم بخير وانا مثلهم وجوابك بلغ لنا وخبرتنا لانى نرسل لكم الدخان ويكون فى علمكم ليس تلوم علينا لانى بعيد على بلاد تونس ياسر ولازم (؟) ترجع لنا جواب على الجوب وتخبرنا على شان احوالكم بخير ام لا والسلام من كتب[3] الجواب اخيك محمد بن حمد عسكرى فى الوتيام طريور النفيام بطيون دى طاب الكبنيه 35 نمر 1033 اسركتور بسطال نمر 510[4] واكتبْ هذه الدريسه فقط.

[1] Das geht aus dem Inhalt des Briefes hervor (انا بعيد على بلاد تونس—توه usw.). [2] Service. [3] = كاتب. [4] Huitième tirailleur (en) neuvième bataillon d'étappe (?) compagnie 35 numér(o) 1033, secteur postal numér(o) 510. Das merkwürdige »srecteur« findet sich gelegentlich auch sonst; vgl. **16**. 16.

Brief 61.

(Aus Hergla, Tunesien.)

الحمد لله ∴ حفظكم الله حفظاً جميلاً وزادكم عزا وتفضيلاً بجاه مكّة وزمزم والبقيع سيدى ومسندى وقرّت عينى وثمرت فادى[1] الغايب عن نضرى الحاضر فى قلبى سيــدى العزيز على بن فرج كشيش اكرمه الله ∴ السلام عليك ورحمة الله وبركاته وبعد اطلب من مكارم اخلاقكم الزكيّة لا تتأخّروا عنّا فى قلّة المكاتيب لطرفنا[2] كما يكون فى معلومك الجواب الذى رسلته الى صالح عباس وصل له فقريناه وفهمنا ما فيه وحمدنا الله على عافيتك الذى انت بخير كما ان اخيك محمــد بعث لنا مكتوب فى ١٥ جانفى[3] وعلمنا فيه على ان الكمبه(؟) للآن فى ساقوا[4] وعليه نطلبوا من الله سبحانه وتعالى ان يكون ناضر لكم وكذالك نعلّمك على الحرث حرثنا نصيب

كيف الناس وحصلنا بعض نصيب من الزيتون ونعلّمكم على حالنا مثل ما تعرف ومثلك لا يخصّه التعريف وفى الختام تفضل سلامى (؟) وسلام اخوانك خليفه وبكّار ووالدتك كثير من السلام وراه دائماً وابداً ما تدعى لك الا بخلاص الوحل[3] لك ولاخيك محمد ورب يسطر* الجميع بجاه النبى البشير والتسلام من اخيك محمد بن البقى (؟) لعيد ومن العدل عيش واخوانه نصر وعبد العزيز وابنهم العجمى وصالح عباس وصالح بن العدل لعيد بن رمضان والسلام من كاتب الجواب اخيك الحفصى وكتب فى ١٧ جانفى[3] ١٩١٦ ⁘ كما ان عمك صالح عباس ذكر لك اذا كان مخصوص[6] فى الدراهم اعلمنى وانا نرسل لك ولو كان الف او ماية او غير ذالك لانى ننظر لقبل والبلارج[7] باقى يهبط على ركائب ساعه فى حفره او ساعه فى دهليز[8] وساعه فى سكومه كاد ان تقطع كرومتوا[9] وساعه يبحلق[10] كان فى عيناه والسلام من صالح عباس والسلام من محمد بن صالح عباس واخيه حامد وفرحات وجملة الفميله[11] كبيراً او صغيراً والسلام والامانه الذى بينك وبينى وهو صالح عباس باقى مثل ما تعرف والسلام من حسين (؟) الغول (؟) ⁘ كما ان اخيك الحفصى يعلمك على الامانه الذى لبُدّ له (؟) وصلوا لنا والآن بالدار ورب يطلق سراحك لنا.

[1] = فؤادى. [2] = الينا. [3] Janvier. [4] = ساقه. [5] Daß die Bedrängnis (Not) ein Ende habe. [6] Bedürftig. [7] Unter بلارج (Storch) soll der Franzose zu verstehen sein, der »in die Kniee sinkt« (d. h. ohnmächtig ist). Redensart in Tunesien: وَقُوقْ يا بلارج فى بلاد الحاوين = Klapp're, o Storch, im Lande der Wehrlosen. [8] Keller (= داموس). [9] = كرومته: für كُرُومة wurde mir die Erklärung: »Gurgel, Hals« gegeben. [10] Regarder fixement (»stieren«). [11] Familie. * = يستر.

Brief 62.

الحمد لله ⁘ الى من اسمه سليم وقلبه رحيم وشانه عند الله وعند الناس عضيم سلسلات الذهب ومعدن الجود والادب اخينا ومحبّنا فى الله على بن صالح بمعيزه[1] السلام عليك كثير السلام وبعد ذلك نخبرك على شان احوالنا طيّبين وعن احوالكم سايلين ولا يخصّنا من الله نعمه الّا اجتماع معك فى ابرك الساعة والسلام ⁘ من بعد ذالك اش السبب ارسلت اليك عدد عشرت جوبات مرجع[2] لنا من عندك من سويه[4] جواب واحد يهلترى اش موصلوكشى[4] والّا انت متحبّشى تبعث راه حكم الله واذ حبّ الله الشىء . . . . . يوفيه والسلام على جملت اولاد القلاع الّي هوم

بحذاك ولاكن ياخينا كنت ماشى نرسل اليك نصيب مصروف[3] لاكن قراوا علينا فى الربون[6] قال لنا ديفاندى[7] الماند[8] للناس الّي ايكون محبسين[9] عند للمى[10] كانش الى يكون عند* حد فى افرانصه ايبلغه بيد* وهو من باعد[11] يرسله لبلاد للمى[10] لاكن انى معند[12] حدّ فى فرانصه منعرف حـد واّلا رانى ارسلت اليك نصيب مصروف[5].

[1] Bou Maïza. [2] = ما رجع. [3] = سوى. [4] = ما وصلوك شى.
[5] Geld. [6] Rapport. [7] Défendu. [8] Mandat. [9] = محبوسين.
[10] L'allemand. [11] = من بعد (Sinn: Nur wer einen Bekannten in Frankreich hat, kann Geld an einen Kriegsgefangenen schicken; der Bekannte muß dann nachträglich die Anweisung weiter übermitteln). [12] = ما عندى. * = عنده = بيده.

Brief 63.

(Aus Lafayette. Dép. Alger.)

الحمد لله وحده ∴ الا من ايّده الله بالرضى والرضوان وختم لنا ولكم بالساعده والعفران[1] اعنى بذلك من يقف اليه كتابنا ويتّصل بيديه جوابنا الاخ الشقيق المانس[2] فى الوحشة والضيق سى احمد عليك السلام التام والتحيّة والاكرام اما بعد اذا كنت بخير من الله وعافيته فالحمد لله على ذلك واذا سالت عنّا انا واختك واخيك العقون فرانا فى رضا المالك المتعالى ولا يخصّنا سوا النظر فى وجوهك العزيز[3] فى ساعة الخيران شاء الله[4] امين وايضا نخبرك به خير على شان الجوابات الذى ترسلهم الى اخيك المولود فراه ما يورّليشى البريه اصلاً سوا نسمع(؟)[4] الخبر من عند الاجنبيين وهو لم يعطى لي الجواب امتاعك لا خير ولا غير والدراهيم الذى ذكرتنا عليهم فراهم خرجولوا[5] ستة وعشرين دوريه[6] فقط وما ورّلى[7] حتى صوردى[6] من . . . . قالّى سى المختار وسى الصالح قالولى تاخذوا اثنا عشر دوريه[6] من الصاداقه[8] وزدتّ اخذيت لنطريط[9] متاع اخيك وما حبتوشى[10] ترسلوا المصروف الى اخيكم ولكن والله وثم والله ياخى ما نقبض صوردى ولا يورّيلى صوردى غير انا نمشى حافيان[11] والناس اكل[12] يلوموا فيّ وهو لو كان يصيبنى ما نكل ما نشرب من . . . الدراهيم امتاعك . . . . . الذى انشاك واما اخى المولود نورّيلك واش راها يخدم اليل طول وهو يلعب فى الديمينوا[13] ويشرب الدخان ويصرف اعلى اولاد عندوا ابنوا[11] اسمه لخضر وهو معوش[15] ووحد فى الكرش[16] وكلتوم[17] واما انا نورّيلك حادمتى[18] رانى نقر[19] فى القرءان العظيم ونتعلّم فى العلم امعا طلبت* العلم والماكد[20] به عليك ان تنحيلوا** الوكالة امتاعك وتردّها الىّ وانا نصرف اعليهم اكل[12] ونهار تقـدموا الينا ان شاء الله ترا

التصروف[†] امتاع وما نكسّرشى[21] صوردى الا بالكتابه وشهود عادلين وسترا بلاد امتاع ابحيرت الوزة (؟) فراه فى هٰذا فى البيع واما المصروف فلا تنحيلوا** اذا حبّيت تقلبوا فيها ونعمت لوكان تحبّ تقطع .... لا لفساد ما هوشى امليح واما انا رانى نعرف نصرف كما نحبّ ونشتى[22] واما المولود ما ينظر لا ليك [و]لا لي حرس[23] خلاف اعلى اولادوا ومرتوا[24] تدير فى العزلة عند اماليها[25] وهنا كذلك الخ.

[1] = بالسعادة والغفران. [2] = المؤنس. [3] Sic! (Sing. und Plur. nebeneinander). [4] Undeutlich. [5] لوا = له. [6] Douro's = Soldi (Sous) [7] = ورّى. [8] = الصدقه (allocation). [9] La retraite. [10] = حبّيتوشى. [11] حفيان barfuß. [12] = الكلّ. [13] Domino. [14] = ابنه. [15] = معوج (?). [16] Noch ungeboren (im Mutterleibe). [17] = كلثوم. [18] = خدمتى. [19] = تقرأ [20] = المؤكّد. [21] = كسّر Beaussier: dépenser. [22] = نشتى. [23] حارس. [24] = اولاده وآمرأته. [25] = مواليها. * = طلبة die Tolba's. ** = ينحى له. † = المصروف؟

Brief 64.

(Aus Kal'at el-asnâm. Tunesien: vgl. Brief 55.)

الى حضرة اخينا ومعزّنا وونيسى ورفاقة[1] و ذراع وشبعة وقت الشدة الفارس الابطل السيف القاطع الهنـد الاسع[2] صاحب الغيرة النغور[3] صيـد الجبال اذا زغدر[4] السجيع[5] الحنين على قلبى وهو عنى ذراع الايمن اخى احمد التجانى السلام عليك ورحمة الله وبركاته وبعد السئال عنك وعن احوالك الزاكية ادامها الله على العافيه امين نعم اخى فاذا سألت عنا فاحنا فى خير من الله وعافيه نحمد الله ونشكره ولا يخصّنا من الله نعمه الا الملاقات معك فى ساعة الخير ان شاء الله امين نعم فانه ورد علىّ جوابك الاعزّ جواب واحد يوم التاريخ يوم 3 ثلاثة يوما فى مارس لا غير والجواب هـذا الذى ذكرت لي فيه الحبيب الخالص حبيب الطريقة التجانية احمد بن الشاوش محمد من بلاد تونس يسكن فى بارد[6] وفهمت ما كان فهمته منك ورانى مشّيت[7] كلامك كي ما كان ورانى رسلت جواب الى الشيخ سيدنا البشير نجل سدنا محمد نجل سيدنا محمد العيد التجانى وعرّفت الشيخ بما كان وان شاء الله تعالى يسرح وسلّمْ على احمد بن الشاوش المذكور قلْ له لا تخاف ذراع القطب المكتوم[8] اطويل فلا يبعـد عليه شيء ولا يخفاه مثل ذالك وزدتّ رسلت جواب الى اهله بتونس الى الرجل المذكور في الجواب بالادريسة والنومر[9] امتاع ومشّيت* امرك كي ما كان لاجل الفرح الذى فرح بك الله يقبل منا الدعاء الصالح دبر[10] كل صلات

اليه والسلام من اخيك ومعزّ قـدركم الرفيع محمـد النوى بن محمـد بن رجب والسلام ∴ ملحق خير ان شاء الله امين نعم سيد احمـد التجانى فرانى تعجّبت من يوم الذى اتونى ثلاثة جوابات فى اكتوبر آخر الشهر الفنج[10] مع بعضهم بعضا ومن الوقت المذكور لم اتانى جواب ابداً الّا هذا الذى ذكرته اليك يوم ثلاثة مارس ولم فهّمتنى فى هذا الجواب على احوالك كما هى وانا من يوم 24 التاريخ اكتوبر وانا باق† كل سوق جواب او جوابين دايماً الى الآن ورسلت لك جواب من قالمـه[11] وقت شرع الطاهر ولم اتانى جواب ابداً ولا قلت لى اتانى جواب ورسلت لك زوز اكوارط امتاوع العلب[12] الذى بعثت عليهم فى الجوابات المذكورين رسلتهم لك على طريق البوسطه ولم ردّيت اليّ عليهم ما نعرف وصلوك ام لا وعرفتك بأخينا الطاهر فانه خكم عامين سجن فحسبوا له الكرف[13] وفى الخريف القادم هذا خمسة عشر اكتوبر يسرح اذا طالت الاعمار ورفق الله به وحضب[14] عليـه القطب المكتوم[7] حقًّا حقًّا واصحابه خُكموا واحد عشرين سنة وكزيون[15] وخمسة سنة نفي وحماد ابن اختنا وصاحبـه خُكموا عشرة سنـة وخمسة خمسة نفي وهو حصل له الطف** لاجل هو جاب الحقّ الى الدولة[16] رفقت به وهو ما بلبز[17] والله تعالى قال «ولا تلبس الحقّ بالباطل»[18] واعلّمك بعد هذا الكلام انا رانى بقرب الرسم متاع تونس بين بو جابر والمريح عند اولاد سي يحيى نقر[19] عليهم ونقر[19] فى عبد الحفيض وعبد المجيد وهربت الى العافيـه وبلادنا بقيت مذموماً بلا دنى[20] ولم عاد يقول بى والاقارب لم تعجب «خوك من وتاك ماهوش ولد امك وبباك[21]» ورانى فى الامان اتام عند رجل صاحبى قبل هذا الساعة تحابيت†† معه لله تعالى فجرّتنى محبّة الله اليه نقر[19] له فى ابنائه ونريح الاجر وبعد الاحسان وانه الرجل المسمّى بو شريط احمد بن بلقاسم باش تعود تسلّم عليه فى الجواب امتاع فانه مثل اخى سى البشير والسلام من اخيك ومعزّ قـدرك الرفيع محمـد النوى بن محمـد بن رجب لطف الله بنا وبكم آمين.

[1] Wohl gleich رفاقى usw. [2] = الاوسع (?): ist mit هند von dem unwissenden Schreiber etwa هندوانى (indischer Stahl) gemeint? [3] Sicher Unsinn: gemeint غَيُّور (??). [4] Ich kenne nur »زغد«. [5] = الشجيع. [6] Bardo. [7] Der »verborgene Pol«: Bezeichnung des Scheichs oder Marabu. [8] Numéro. [9] »Dubr« = »nach«. [10] Wohl Schreibfehler für فرنجى. [11] Guelma (in Algerien). [12] = اللعب. [13] Corvée. [14] Verstehe ich nicht. [15] Strafe: wohl »correction«. [16] Er kam besser weg, da er ein richtiges Geständnis ab-

legte. [17] بلبز muß hier eine besondere, im Beaussier fehlende Bedeutung haben. [18] Ungenaues Zitat aus Koran 2. 39. [19] = نقرا bezw. نقرّى. [20] = دنيا. [21] Das l vor باك ist überflüssig. Der Sinn des Sprichworts ist: »Dein Bruder ist der, so mit dir übereinstimmt (واتاك, vgl. Beaussier واتى), nicht der leibliche von Mutter- und Vaterseite.« * Wurde mir erklärt: »exécuter«. ** Wohl اللُّطف (ألطف kann wahrscheinlich). Ad [17] Sinn (nach Erklärung) etwa: »schwindeln«, »lügenhafte Angaben machen«. † Hier fehlt wohl ein Verb. †† Sich »anfreunden«, vgl. Beaussier.

Brief 65.

(Aus El-Aroussa, Tunesien.)

جناب المكرّم الاجلّ الامثل الوجيه اخينا احمد بن الحاج سعد الوسلاتى السلام عليكم ورحمة الله وبركته وبعد نخبرك على شان احوالنا لا سو ولا سويه ولا يخصّنا من الله نعمة الا الاجتماع معكم في ساعة الخير وبعد ياخى احمد قدمت اليك زوج حكاك[1] اما من حكّه فيها الشحم وفيها جانب امحصه والثانيه فيها سميد[2] مطفّى[3] فى العسل وحدّ[4] ما يخلط[5] اليك الجواب تردّ لنا ضدّه على الفور وياخى القزديره* نشرى فيها بريال[6] والذراع الكتان نشرى فيه بريال ونعرّفك على الرصان[7] لا باس والجمل لا باس وبعد نعرّفك على الزيتون راني بعتوا[8] بخمسطاش انديقه[9] وخذتهم وحطتهم[10] فى الخابيه متاعنا وعيالك ولّت تخاصم قلت لها خوذ خمسطاش انيتره** خذاتهم وباقى تخاصم وبعثْ الى ولدها قالت معتش[11] نقعد وهى ما لمّتْ شيء وياخى احمد اذ كان ضهر اليك نعطيها الزتات[12] تعرّفنا واذا كان مضهرشى اليك نعطيها تعرّفنا والسلام من اخيك صالح بن الحاج سعد ∴ صحّ آخ[13] ودنيا مخصوصه فى المطر ياسر وسوم النعمه بثلاثين فرنك والشعير باثناش فرنك والدنيا واكسه[14] اشدّ الوكس.

[1] حُقّة wird bekanntlich im Vulgärstil stets mit ك gesprochen und geschrieben. [2] Beaussier: semoule. [3] Eigentlich: »ausgelöscht« d. h. eingetaucht. [4] = حين. [5] خلط: ankommen [6] Real = 60 Cts. [7] Kühe (von رأس pl. رئسان). [8] = بعته. [9] الديقه = 10 Liter [von »deka«?]. [10] = واخذتهم وحطّيتهم. [11] ما عاد شى: nicht mehr. [12] Plur. zu زيت (?). [13] Wiederholung des Namens. [14] Beaussier gibt nur die 2. Form. * Auch قصديره vgl. Dozy usw ** Liter

Brief 66.

(Aus Msaken, Tunesien.)

الحمد لله وحده ∴ الى الاخ العزيز الصديق الرفيق سيدى اخينا محمد بن احمد بن عبد الله اكرمه الله السلام عليكم ورحمة الله وبعد فالمعرّف به حضرتك على

جوابك الاعزّ بلغ لنا قريناه وفهمنا ما فيه وحمدنا الله على عفياتكم الذى اتم بخير ونخبرك على اخيك سالم ذهب الى التسريط[1] واطلع اصغير لا باس والقرعه مزال لها تقريب عشرين يوم ونعرّفك على والدتك ووالدنا بالخير ويبلغون لكم اتمّ السلام وتخبرنا عن الكولى بلغك ام لا وكذلك الثلاثين فرنك تعلّمنا بلغولك ام لا وتوحّشناك كثيراً وربّى يطلق سراحكم عمّا قريب بجاه النبى الحبيب واذا يلزمك حاجه عرّفنا ونحن نرسلولك ما تريد ووقت كتيبة الجواب المطر تصبّ والزرع على الكيف[2] وان شاء الله عام خليفه مبارك وتردّ لنا ضدّ الجواب فوراً فوراً وهذا ما عندنا عرّفناكم به والسلام الخ.

[1] Etwa: Musterung (wurde aber für zu klein bzw. jung befunden).
[2] Steht gut.

Brief 67.

(Aus Medéa. Dép. Alger.)

الحمد لله وحده ∴ الى من يوقف عليه كتابنا ويتّصل به جوابنا الى السيد بلقاسم بن[1] يوسف البهلول السلام عليك ورحمة الله تعالا وبركاته فاذا كنت بخير من الله وعافيه فنحن كذلك والحمد لله على ذلك واما نعلّمك على جميع اهلك من اولاد البهلول امّك واخيك محمود واخواتتك[2] واولاد عمّك الحاج محمد وعلي وعبد القادر واهل البيت كافّه وكذالك اولا[د] بن رمضان منهم سى احمد وخالك سى محمد واخيه مصطفى كلهم يسلّم عليك كثير السلام فاذا سألت عنّا كلنا بخير وعلى خير ما يخصّنا الّا الجلوس معك فى سعة الخير ان شاء الله واليوم كفاش يعجبه بلّي بعثنا لك ربعة ابروات ولم جوبتنا عليهم تخبرنا بلّي قبضتهم والى[3] لم قبضتهم وتبعثلنا على احوالك كفاش راك وتبعثلنا على كل حال الى[4] راك صحيح والى[5] مريض على كل حال ابعثلنا ابريه بلا تفريط كفاش يعجب بلّي من رمضان لم اتانا من عندك حتى ابريه وتخبرنا على السباب كفاش واليوم الحمد لله الرجال على معدن الصبر والكراج[6] وتسيع[6] الخاطر والسلام 4 مارص سنة 1917 وهذى لدريسه محمد وعلى[7] البهلول فى المديه[8].

[1] Dittographie. [2] Lies »اخواتك«. [3] = الّا. [4] Hier natürlich = اذا. [5] Courage. [6] Zu وسع II. [7] Ou Ali = Ben Ali. [8] Medéa (Dép. Alger).

Brief 68.

(Aus Tunesien.)

احمد لله وحده ∴ جناب المكرّم الاجلّ سيدى وسندى وقرة عينى سيدى محمد بن على العيونى[1] السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد فان سالتم عنا فنحن بخير وعافيه وما نسال الا عنكم وعن احوالكم كيف هى وبعد بلغنا جوابكم العزيز علينا وقريناه وفهمنا ما فيه وحمدنا الله الذى انتم بخير ونخبروك على اخيك باع الزيتون الذى مع اولاد عمّة[2] واولاد عمّه باعوا الزيتون باش يعاوضوا[3] لاخيهم عبد السلام وهو باش يتزوج والوعده الذى ارسلت عليها فى الجواب رانا ادّيناها الى سيدى خليفه[4] ∴ البركوس[5] والبُرشنى[6] ميزال وانت ارسلت فى الجواب وقلت للحاج محمد تسلّم لهم الدراهم راه ما باش[7] اسلّم لنا وادّيته الى الخليفه وقال لازم يرسل لنا جواب خصوصى با لعداله[8] باش يسلّم لك ولازم من غير تاخير تبعث لنا العداله باش ناخذ الدراهم ونشرى لك بهم داراً ام زيتون وعدد هاذا الوقت ثلاثاش ان مائة[9] ما تستنفع منهم حتى بشيء واذا كانوا عندى نشرى لك بهم شيء الا[10] تستنفع به وعند ستة وبيات شعير ولّوا ستة وبيات قمح واخيك العام الماضى عرّس بهم لاخيه سالم وهاذا العام ياكل فيهم رزقك عند الناس وانا لم نقدر ناخذه وعند نقل امك من الدار راه اخيك خلاها ماضربه بيع الزيتون وبيع الدار وخضارة هاذا العام يصحح لك ماتين وعشرين فرنك . . . . .

[1] El-'Ayoumi. [2] Wohl »عمّته«. [3] Um ihn durch die Entrichtung des عوض vom Militärdienst loszukaufen (die Taxe ist 1500 Fr. 20 Cts.). [4] Ein Marabu (?). [5] بركوس nach der Erklärung eines Tunesiers: هو اقلّ من الكبش vgl. Brief 43 Note 4. [6] Dass.: اقلّ من العتروس. [7] ما با شيء refuser, ne pas vouloir cfr. Beaussier pag. 20, col. a; entsprechend لا با (Beaussier 607, col. b) vgl. Brief 49, Note 1. [8] Office d'adel. [9] 1300. [10] = الّي (?).

Brief 69.

(Dép. Alger.)

الى حضرة ولدنا وثمرة فؤادنا الحافى عنّا بسوء عمله شهيرى السيد قدّور بن بلاعرج الساكن ببلاد الالمان السلام عليك بلا غاية ورحمة الله وتحيّاته بلا حصر ولا نهايه كيف انت وكيف هي احوالك فان سئلت عنّا فترانا كلّنا بخير وعافية ولا يخصّونا سوى الملاقات معك والجلوس فى ساعة الخير ان شاء الله امين وان كتابك نحو الخمسة بطايق وتراهم لم تقبضهم الا بعد مُضيّ شهرين او ثلاثة او اربعة او أزيد

من ذلك وان الصاوير[1] وصلنا زوج فقط وترانا لم تاخذ* المحنّة[2] ابداً من سبب القايد وتراه ياخذ من جميع اصحاب المحنّة من حين اخذوا الى الان والذى يشفق عليهم ياخذ خمسة فرنك في كل شهر وترى ان اخيك محمد لا زال ببلاد افرانصه يخدم زفرى[3] خمسة فرنك لكل يوم ولم يبعث لنا درهم واحدا وتراه قدم من هنا فى شهر ابريل اوله الماضى الى الآن ولم يودّى لنا شيأ وترى عمار ابو هنى (؟) بن الحاج محمد بن مسعود . . . الغول بن قويدر بن ابو بكر قدما من نحو ثلاثه اشهر بعثا لاولياء . . . . . ماية فرنك الى اهل واحد وترى كل واحـد انتفع (؟) بوليّه الّا نحن ونخبرك بخالتيك هاديل عايشة بنت محمد وهاديل خيرة بنت محمد توفّا رحمة الله عليهما وترى يا ولدنا تطلب نصيب محمصه واشحم ودخان فترانى اشتريت 7 فرنك ما بين قهوة واشحم ودخان ومحمصه حزموا نحو الخمسة كيلوا وقالوا لنا لا يبعث الا فى الحديد ويقفل باللحام[4] فلم نجد لذلك مسلكاً وافسـد كل ذلك . . . . . طلبت فترانى نبعث لك ان شاء الله ونخبرك بان السلع ارتفعت بتُلُثى القيمة من كلّ الكتان الميترة فرنك واربع صولدى[5] للمالطى[6] والفينة** واما المرقوم† اربعة افرنك القهوة زوج فرنك والسكر مثله والدخان الذى كانت[7] 10 صطيم[8] تراها 50 صطيم[8] ونخبرك بان المطر الذى نزل ببلاد نحو الثلاثين نوبت (؟) لم ينقطع وترى الانهار هائلة†† وانقطعت الارض وتزلزلت الطُّرُق (؟) وانقطع الخبر من كل ناحية وشرب[9] الحبوب المخزونة وضاعت جلّ[10] الاموال وشرب[9] التبن وحصل للعرب كرب وحزن من ذلك وترى حمل الحطب ارتفعت قيمة[a] الى اننا عشرة فرنك الى[11] خمسة فرنك لا اقلّ من ذلك واما نقول (؟) لك على . . . . . فسيعلم حكمه الا هو السميع العليم من الاضرار والبؤوس النازلة من عند العليم الخبير وهو الحنّان المنّان ويسلّمون عليك جميع اهلك واخوانك واقرابك وجميع من يحبّك وعليك غاية[12] السلام وبه كتب شهيرى محمد بن قدّور امنه الله وتسلم على باشا السيد محمد وباشا السيد على بن احمد وشاتم السيد احمد بن محمد وخميس الزواوى وبلغ مكتوبه والسلام التام ربيع الثانى عـ١٣٣٥ـام.

[1] Wohl für التصاوير. [2] allocation. [3] Wurde mir erklärt als »ouvrier«. wohl entstanden aus (il travaille avec) les ouvriers. [4] (Wahrmund) liḥâm: luḥam: Metallkomposition zum Löthen; das (Zu)Löthen. [5] Soldi. [6] Beaussier: Calicot écru. [7] Fem. weil vielleicht الباكيه (das Paket) zu subintelligieren. [8] Centimes. [9] Beaussier: Être avarié par l'eau (blé). [10] Der größte Teil. [11] Scheint mir unklar. [12] Schreibfehler. * = ناخذ (?). ** = franz. »fine« (?). † Nach Erklärung: gestreifte Decke. †† »Überfließend, austretend«? Kann ich nicht belegen. [a] Wohl = قيمته.

Brief 70.

(Aus Biskra.)

الحمد لله وحده ∴ اسعد الله احوال الفاضل الاجلّ ابنا اجموعى بن سعد الله السلام عليك ورحمة الله وبركاته ولا لنا سئال الّا عنك وعن جملة احوالك اما بعد انه التصل[1] بيدنا الاعزّ جوابك وقراته وفهمت ما فيه جملةً وتفصيلاً وانها تسلّم عليك امك ارقيه بنت السعيد واختك زينب وامهانى (؟) والزهره ولزهارى (؟) والحاج العيد والصادق راه السرح[2] وانه يسلّم عليك وكذالك جملة الاعيال كلهم مسلّمين عليك وخالتك فاطمة بنت السعيد واحمد باى وعلى وراهم كلهم فارحين كيف راك بخير ويقول لك فلا تسانا بالجواب وانه يقول لك ابيك احمد بن سعد الله انى شريت لك زوج ابلايز[3] ومعهم عشرة افرنك وهانى بعثتهم لك وكيف يتصلوا بيدك اخبرنا بجواب عليهم وعلى احوالك من غيرى تراخى ودمة[4] بخير والسلام من ابيك احمد بن سعد الله .

[1] = اتّصل. [2] = تسرّح. [3] Plur. von »blouse«. [4] = دُمت.

Brief 71.

(Aus Tebessa, Algerien.)

. . . . . واما عدد ١٠٠٠ البروصى[1] فى دار الف فرنك وانا لم نقدر على هذا الشيء ولم نقدر ان نخلّص على غنمك وانت غايب فى السربيس وفى الثانى انت انصان[2] سربيس ولم ظهر لك حتى شيء لا لك ولا لاخيك والدوله لم حنّت[3] على اخيك لا بالصداقه[4] ولا نحّت[5] عليه البروصى وانت انطريطى[6] وغفلت على اخيك وعلى اخواتك وعلى غنمك والحاصل تكن ببال على ما ذكرت اليك فى الجواب والسلام من صهرك احمد بن على واخيك عمار بن محمد فانه باقى مع صهرك احمد بن على فراه بخير ولا يخصّه الّا الجلوس معك فى ساعة الخير ان شاء الله آمين وايضاً نخبرك على المرحوم عمك المسعود عظم الله اجرك فيه والسلام عليك ايها الاخى وانت تعلم ايها الاخى فران (؟) بفقدك ليلاً ونهاراً والله ان يبقى علينا وعليك ستره والسلام عليكم وعليك بردّ الجواب ∴ واما نحو جوابك فران فرحنا به اشدّ الفرح بلّي انت بخير والسلام ∴ واما البروصى[1] فيه عدد ١٨٩ ذُريَهْ هذا العدد المذكور فى الجواب .

[1] Procès (?) [2] Ancien. [3] Eine »allocation« (صدقه ـ محنّه) geben. [4] Zu نحّى (?) [5] Retraité.

Brief 72.

(Aus ʿAïn Baïḍa, Dép. Constantine.)

الحمد لله وحده ∴ الا†* ابن عمنا سى عمار بن الحاج احمد الصالح السلام عليك وعلا[1] جميع احبابك كلهم وبعد ياخى راه وصلنى جوابك الذى وصفتى فيها روحك وأستفدنا منه صحاتك وسلماتك فالحمد لله وبعد ياخ راك تكتب لي فى الجوابات وتقل لى تخبرنى وانا نتراخ[2] علا[1] الخبر نردّ عليك من جانب خواتك ولاكن ياخ راهم معملوش املیح امعا بناتك واعيالك ورانى باق (؟) نردّ الضلم علا[1] اختى وتبقا تبك[3] هى وابناتها وراهم فى عام السنه* راهم قطع عليهم المون من رزقك وراهم حازوا[4] عليها كل حاج من ازوائل او بقر او زرعه قمح وشعير وراهم والدراهم الذى تخلفوا من الفرس ومن الحصان والبقر لم يضهروا منهم حتى شىء ولاكن انا رانى هارب من عيهم نطلب من الله ومنك تبعث ليهم علا[1] يد الحاكم يتحايد** مرتك[5] وابناتك والا لم يضهر ليك تبعث ليها تلقتها† لانا راه سبب (؟) منكر بيه وابناته لانا من العجايب قمحهم واشعيرهم يكل وبيع[6] واما هو ما راه بيع[6] امتاع اقبايل حرمت اعليهم ازهير واهنى راهم فى حالت الضنك[7] وراهم احوز علا ابناتك لانا حسبوك من الموت†† ماكاش من الحيّين الربيع وبباك اعلى راهم احوز وبباك الطاهر احوز وحد ولاكن راه اعيالك اتقلك لاسماح فى الدنى او فى الاخر[a] لان راك عملت فيّ منكر انا وابنات ولا بدّ منك تخبرنى علا[1] الاماند[8] امتاع خمس وعشرين افرنك وتخبر علا[1] الكوليات الذى ارسلت اليك فيهم صبّات وششان[b] وكسكس وقرعتين [و] الدهان ولا بدّ منك تخبرنى وراك غفلت علينا بالجوابات وانا رانى فى كلّيوم جانفى (؟)[c] نكتبلك والسلام من لسان ابن عمّك بلقاسم بن الحاج وتسلم لنا علا[1] حبيبك سى محمد بن الحاج البربار[ى].

*† = الى. [1] على. [2] = نتراخى. [3] = تبكى. [4] B.: prendre pour soi. [5] Deine Frau. [6] = يبيع. [7] Peine, gêne. [8] Plur. zu ماندە. * In diesem Jahr. ** Abhalten (?). vgl. Beaussier: حيّد. † = طلقتها »(Ihren) Scheidebrief«. †† = الموتى (Pl. zu ميّت). a) = فى الدنيا او فى الآخرة. b) Eigtl. شيشان (Mousseline). c) Alle Tage im Monat Januar (?).

Brief 73.

(Aus Msaken, Tunesien).

الى حضرة المكرم الاجلّ المرعي الوجيه الامثل الثقة الاعزّ الاكمل محبّنا سيدى سالم بن عبد الله بن سالم حفظه الله من كل داء ووقاه حفظه الله حفظ المنيع بجاه

مكّة وزمزم والبقيع السلام عليكم ورحمة الله وبعد ما السبب الآن مدّه ليس راينا منك حتى جواب ونحن عند ما منّكت[1] علينا من الجوابات قعدنا متحيّرين فعلى هـذا لازم حين وصول جوابنا هـذا اليك ترجع لنا ضدّه وتخبرنا على احوالك وليس تمنّك[1] علينا من الجوابات ابداً بارك الله لنا فيكم ونخبرك بانه يَصِلُك مع طريق البوسطه خمسة كيلوا زيت وماندہ بها عشرة فرنك فعلى هذا لازم حين ما يصلوا لك تعرّفنا عليهم بجواب ونخبرك رانه[2] كملنا الزواتن[3] بالجميعـه وقرقبناهم[4] وحصلنا منهم اربعين ديقه[5] زيت ووصلناهم الى الدار الى عايلتك وخزنتهم والفيتوره[6] خزنّاها فى دارك فى المطموره[7] وهذا ما عندنا اعلمناكم به ويبلغ لك اتمّ السلام من عايلتك ومن ابنتك ومن جـدّتك ومن اولاد خالك ومن اولاد رمضان واولادهم ومن محمد (؟) بن سالم خلف الله ومن جملة اهل الحومه[8] بالتمام.

[1] منّك = Manquer. [2] = رانا. [3] Plur. zu زيتون. [4] قرقب (Mit einem steinernen Instrument) zermahlen. Rektifiziere demgemäß meine Erklärung **23**, 4. [5] 10 Liter. [6] (Oliven) Trester; auch »فيطوره« geschrieben. vgl. **45**, 5. [7] Keller. [8] Quartier de la ville.

Brief 74.

(Aus Djelfa. Dép. Alger).

الحمد لله وحده ∴ الى ولدى وقرّة عينى وثمارة فؤدى الفاضل المكرّم الاجلّ السيد العربى بن احمد بن العقون السلام عليك ورحمة الله وبركاته فاذا كنت بخير اننا نحمد الله ونشكروه وما يخصّنا الا النظر معك فى ساعة الخير ان شاء الله آمين الخ ∴ وبعـد اخبرك به خير ان شـاء الله هانى بعثت لك برنوص وزوج قنادر[1] وزوج ششان* وزوج تراشق[2] وعشرون فرانك مانده داخل جواب هـذا وانى نطلب منك لا تحير نفسك وانى نبعث لك فى كل وقت ما تيسّر حتى يجمع الله بيننا وبينك ان شاء الله آمين ∴ واننا نحمد الله جميعا ونشكروه ضاهراً وباطناً والسلام من لسان ابيك قايدش (؟) السحارى اخبيزات (؟) احمد بن العقون وكاتب الحروف عبده على بن يحيى خوجة العرش وكافّة الجماعة كبيراً وصغيراً بتريخ يوم ١٣ نفامبر سنه ١٩١٦.

[1] Gendoura (Wollbluse). [2] = تقاشر (?). * Eigentlich »شيشان« (Beaussier: mousseline).

Brief 75.

(Aus Chellala, Dép. Alger).

الحمد لله الذى جعل الاقلام تجرى بمقصد الكلام فيما يتعرّض الوصول بالاقدام والصلاه والسلام على محمد صل الله عليه وسلم سيد الانام ومصباح الظلام قوله تعالى «فمن يُرد الله ان يهدِيَه يشرح صدره للاسلام»[1] اعنى بذالك اخى وغرة[2] عينى وثمرة فؤادى السيد الاخظر بن الحاج احمد السلام عليك منى متموم ورحمته وبركاته تعالى عليك تدوم وبعد ان كنت بخير وعلى خير فالحمد لله على صحتك وسلامتك وله مزيد الشكر وبعد اخبرك فى الربيع متاع السنة الماضيه بعثت لك زج اعبيات وزج الحافى[3] وسروال ستان[4] وزوجتين شراسف[5] وعشرين افرانك وبعد الربيع فى اول من الصيف بعثت لك برنوص وزوج اعبيات وزج الحافى[3] وزوجتين شراسف[5] وصباط فيرنى[6] والطعام والسمن والكعبوش[7] والحلوى والزبيب والدقله وخمسين وزنه[8] دخان وعشرين افرانك فى الخريف بعثت لك عشرين افرانك وبعث لك عمر بن الحاج احمد عشرة افرانك وعلى بن عطل وبعكاز[9] بعثوا لك عشرين افرانك عشرة افرانك لكل واحد على . . . . . بعكاز[9] وبعثت لك عشرين افرانك فى الخريف والآن انى بعثت لك فى آخر شهر المولود[10] زج اعبيات ولحفايه حرير ولحفايه جوهر[11] وزوجتين شراشف[5] وبالط[12] ازرق وصباط احمر وخمسين وزنه[8] دخان بلعيش[13] وزج كليات طعام وكيل شحم والسلام من اخاك رياح احمد الاخظر و اقويدر ووالدتك قوته (؟) بنت عيسى واولادك[14] بداود انه بخير وعلى خير وكذالك بايزيد والهاشمى والاجلط واكليله كلهم يحمدون الله ويشكروه ولا يخصّهم شيء سوى الملاقاة معك فى ساعة ان شاء الله آمين وقولك على ان اخبرك على الزوائل متاعك واولادك كان اخاك احمد الاخظر مستحفظا بهم غاية التحفّظ ولم تحسن انت بنفسك مثل احمد الاخظر وشهدنا عيانا فاشتغل بأمور نفسك ولا تشغل من ورايك لانك متهنّى غاية الهنا وهذه‌ى الامور كلها والجوابات التى ياتوك من عند الناس كلهم من عند اخاك احمد الاخظر وتخبرنا على الامور الذى كتبناها لك من الربيع الماضى الى يومنا هذا والسلام من اخاك احمد الاخظر والكاتب بن مرزوق بن الشيخ بن سيد ابراهيم وعليك الف سلام مثل هبوب الريح والله يفرّج عليك عن قريب بجاه المصطفى الحبيب والسلام.

[1] Koran 6. 125. [2] = قُرة. [3] لحاف Überwurf. [4] satin. [5] Strümpfe. [6] (Bottes) vernis. [7] Mets de blé etc. [8] Päckchen (Tabak). [9] Bou Okkâz. [10] Rebi' I. [11] Stoffart. [12] Paletot. [13] Tabak-Marke (Name des Fabrikinhabers). [14] Zu ergänzen: Nämlich.

Brief 76.

(Aus Sousse, Tunesien.)

الى من اسمه سليم وقلبه حليم وشأنه عند الله وعند الناس عظيم ويكون لنا ولكم شفيع باجاه[1] النبى الحبيب السلام عليكم ورحمة الله وبركته وبعد فالذى نخبرك على احوالنا طيبين وعن احوالكم سايلنا[2] ولا يخصّنا من الله نعمه الا النظر فى واجكم[3] العزيز علينا ويبلغ لكم السلام من اخيك محمولى ومن والدتك ومن عمّك احمد واولاده وجملة الاحباب بتمام كبير وصغير وجملة الاهالى بتمام كل حد بأسمه ويبلغ لكم السلام من سيد صالح مليكه عرف الجبالى[4] ومن سى الحاج فرج[5] مليكه وجملة اولاده وسى ابرهيم الدواس وسى محمد الدواس وسى محمد الجر وسى حسين توتو وسى مُلك المهير* وسى الهادى العتيرى (؟) واخيه محمد العتيرى وسى يوسف بن عامر واخيه بالقاسم وجمله قهوة محمود توتو بتمام وسى حسن القندوز وجملة حنوتوا** بتمام وسى قاسم اكنز واخيه احمد اكنز وسى محمد الخميرى السوسى (؟) وسى الحاج عامر وزاد مدم لندرى[6] وجملة دار التِّبْرُل[7] وتبلغ سلامنا على جملة الحاميه[8] الذى يكونوا احدكم[9] كل حد بأسمه ونخبرك خير وتخبّرنا على الذى بغتنا هو[10] لكم يهلترى واصلكم ام لا اوّله حكّه دويده[11] حكّه فول وحكّه محمص وحكّه دقله[12] وشريحه[13] وزاد قلصت[14] ومحارم واذا كان تستحقّ فى بعض شاية ترسل لنا نرسلوا لكم مصروف والى[15] ماكول والى[15] ملبوس ونخبرك خير على شان الزرع وراه ثمه نصيب وانت ديمه[16] نرسلوا لكم فى الجوابات[17] وانت ليس ترسل لنا حتى مكتوب وراه تقدم لك منده[18] بيها عدد ١٥ خمسطاش فرنك والسلام الى سى محمود بن فرحات المهير* وتقدم لك المنده[18] وانت تعرّفنا بجواب على فور من غير تراخى وكتبه فى عدد فى الشهر الفرنج[19] سـ١٩١٧ـنه ولازم تردّ ضدّ الجواب فور من غير تراخى والسلام من اخيك على ورابنا يخلص واحلنا ووحلكم[20] بجاه النبى الحبيب عن قريب.

[1] Sie! [2] سايلين. [3] = وجهكم. [4] عُرف بالجبالى (?) [5] Undeutlich. [6] Madame Landré (?) [7] Tribunal. [8] Einwohner von Hammamet (bei Nabeul) in NO Tunesien. [9] حذاكم (?) [10] بغتناه. [11] Vermicelles. [12] Gute Dattelart. [13] Trockene Feigen. [14] كلاصت «Strümpfe». [15] = الّا. [16] = دايمًا. [17] Wohl Schreibfehler. [18] Mandat. [19] Das Datum ist offenbar vergessen. [20] Gott zieh' dich und uns aus der Bedrängnis! * Dieser zweimal sich findende Name scheint mir nicht ganz sicher. ** = حانوته.

Brief 77.

(Aus Vialar, Dép. Alger.)

الحمد لله الوحد القهّار سبحنه العزيز الجبار ∴ تاج الانوار ومعدن الجود والافتخار واذا خرج نوره يضيء على البرّ والبحار واذا خرج كلامه كالمسك يفوح على جميع الاعطار عنى بذلك السيد عرسى بن (؟) السيد جلول بن احمد السلام عليك وبعد كيف انت وكيف هى حالتك من جميع الاحوال من عند المسلّم عليك اخيك عبد القادر بن العربى والسيد العرب بن الخوجه والسيد الطيّب بن عبد القادر ولد خالك فهما يقروا لك السلام ويخصّك بالتحيّة والاكرام فان كنت بخير فنحن كذلك ولا يخصّنا الا الملاقة معك فى ساعة الخير ان شاء الله ولكن ياخينا ياعجب ثم العجب نبعث لك تسعه بروات ولم تردّ لنا (؟) جواب من عندك ولكن لا بدّ منك تخبرنى على الدراهم بعثتهم لك ربعه دور[1] وهانى بعثت لك كيل سكر وارطل قهوه وكيل تمر دقله[2] وعشرة اباكى[3] دخان وعشره اماص[4] وخمسه زلمت[5] ورانى فى مدّت ربعه اشهر ولم تردّ لى حتى جواب من عندك واليوم ياخينا لا بدّ منك تردّ لنا الجواب واذا تريد حتى الكسوه نبعث لك والسلام وتخبّرنى على كل حال والسلام ولكن يا سى جلول مسلّم عليك الطيّب بن عبد القادر ولد خالك كفاش ياعجب لم تكتب لنا حتى جواب وانا اخوك واليوم تكتب الى ولد عمّك واليوم نخبرك على كل حال رانى بخير وعلى خير واليوم يكثر خيرك يكثرك خيريك وهذا حق الرجال الذى لم تفكرنا وتفكر غير ولد عمّك والسلام وكاتب الحروف عياد الطيب بن عبد القادر واليوم اذا تريد تكتبلى ابرى هذا الادرس متاع تكتب على يد سى (؟) فراط بن عامر بن احمد القهواج[6] فى فيلار[7] ويمكّنها[8] بيدى والسلام.

[1] Douro's. [2] Gute Dattelsorte. [3] Plural zu باكية [Paket(chen)].
[4] ماصّه Zigarettenpapier. [5] Des allumettes. [6] = القهوجى (Cafétier).
[7] Vialar. [8] Übermitteln.

Brief 78.

(Aus Meskàna. Dép. Constantine: vgl. Nr. 1.)

الحمد لله ∴ جناب المحترم محبّنا السيد الشيخ ابراهيم السلام عليكم ورحمة الله وبركته وبعد بلغنى الاعزّ جوابكم وحمدن الذى انتم بخير فالله يجمعنا واياكم فى ابرك الساعة بجاه صاحب الشفاعه آمين فالذى اعرّفك بنازلة اخاك سى صالح من جانب

تأخّره عن النيابة[1] اوّلاً انه عاجز فى خدمة سربيســه من خلاص المجانى[2] وغيره وكذلك وقع هرج[3] كبير بينه وبين خوجته[4] الشمامى الى ان عزل ذالك الخوجه من منصبه هاذا كله فى العام الفارط وانا نذب[5] عليه وفى هاته السنة توقّع منه تراخ[6] فى خلاص الغرامة[7] وتعلم ان المُسيّدين[8] عنده كثير وهو فى غاية ما يكون من الحشانه الى ان ضهر للحاكم عين كبير نايب اسمه صالح فبمجرّد ما[9] سمع اخاك لم يخبرنى مع انى مريض فدبّروا عليه احبابه الخ . . . . .

[1] Vicariat, fonctions du naïb. [2] Dozy: Tribut, imposition. [3] Streit [4] Sekretär, Bureaubeamter. [5] = ?. [6] = تراخى. [7] Zahlung der Steuer. [8] Wurde mir erklärt als: die ihn unterstützen. (?) [9] Dès que

Brief 79.

(Aus el-ʿAronssa. Tunesien.)

الحمد لله ٭ جناب الفاضل الزكى سادتنا احمد بن الحاج سعد واخيــه بلقاسم السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد نخبرك على شان احوالنا لا سو ولا سويه ولا يخصّنا من الله نعمه الا الاجتماع معكم فى ساعة الخير ورب اردّ غربتكم عن قريب بجاه النابّ[1] البشير وانتم ياخواتنا ترسل فى الجوابات الى سى محمد بن عثمان والى سى الصادق نحن باق نرسل فى العونوات[2] اما من العلاق[3] راهم قدم اليكم وما من الحكاك متاعكم راهم قعد خمسة عشر ايام وهم معرقلين[4] وانت ياخى بلقاسم متعدش[5] علىّ في الدراهم راه القمح عدد ٣٦ فرنكات ستت وثلاثين ره الناس كيّال[6] وانت ياخى بلقاسم راه الحكّه التى رجعت من تونس هاه قدمت لك ونعرّفك على الدراهم التى من قبل سفير راه قدم فين[7] اشكاى ماش ندفع توّيك[8] وبعد ياخى احمد نعرّفك على شان العوين رانى باقى نبعث اليك ورانى ما نبعث اعوين الا ما نذوقوا المرار[9] وانت تبعث لناس لخره[10] تقول لم باء[11] اخى يبعث لنا العوين يكثر خيرك والسلام من اخيك صالح بن الحاج .

[1] = النبى. [2] Wohl willkürlicher Plur. zu عوين (Lebensmittel) [3] Richtig علاقه. Tunesischer Ausdruck für den in Algier سعفه genannten »Korb« aus Palmblättern. [4] Ungefähr: Festgehalten, verzögert. [5] Wurde mir erklärt als ungefähr entsprechend: ما تلمّش. [6] Kaufen. [7] = فينا. [8] Wurde mir als توّا erklärt. [9] Wir schicken dir keine Lebensmittel, ohne sie zuvor einige Male gekostet zu haben. [10] Andern. [11] Nicht wollen vgl. Beaussier 607 col. b: لابا. — Ad 5: Wohl zum Verb »عدا.

Brief 80.

(Aus Tunesien.)

الحمد لله ∴ المكرّم الاجلّ ابنا[1] الطاهر بن عبد الله بن يوسف السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد نسئل عنكم كثير وان سئلتم عنا بخير من الله وعافيه وبعد تخبرنى اش السبب ليك مدّه لم تخبرنى بجواب وان متحيّر منك ياسر ونخبرك على خوك محمد راه مشا يخدم فى بنزرت* وهاذا النومر متاع محمد بن عبد الله العسكر فى بنزرت سزيام ترنقل[2] 10457 ∴ ولازم تخبرنى على الفور على حالك باش نتهنّا ويبلغ لك السلام من ولدتك خدوجه واخوك على ومن جملت الهل[3] ومن اعمامكم بالتمام ومن اولاد عمّك جمله وتبلغ منا السلام الى سى احمد بن بلقاسم العيارى والسلام من ولدك[4] عبد الله بن يوسف وكتب فى ١٢ شعبان يوم السبت وفى ٢ جوان[5] سنه ١٣٣٥ / ١٩١٧.

[1] = ابننا. [2] Tringlot (vulgärer Ausdruck) = Trainsoldat; auch طرنقلو usw. geschrieben. [3] = الاهل. [4] = والدك. [5] Juin. * Bizerte.

الحمد لله وحده

الموجب له ان الله يسره ورضوانه وختم لنا وله بفضله كما
والقبول بجاه السيد علي وعمر وعثمان وبجاه محمد
صاحب الحج فان السيد عيسى بن عبيد الجمال السلام
الله عليه الله سلم وتحية والاكرام اما بعد اذ كنت
الخير من الله رعيته والحمد لله على ما فتح فيه
وبعد نطلعك على باطلك من كان عندك
عشرة انطاج وزن كنبات هي على ثلاثة انطاج
وبعد ان بلكة تخرج فضة ستة حدور زن بلك
منه حدور ولكن صحبة صندبيك نبلكي من يا على يد
بن عمه شنيل

وحق صندبيك تعتنى على شان اللحم تبرد لي
الحبل ... على شان الشبكة الى ...
... من ملك لعيال ... عشرة ...
... جواب على شان ... والسلام ...
بيد عبد القادر بن عبيد الجمال

X الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد

وكتب 18 ديسمبر

جواب من الحاج محمد سيديا احمد بن يوسف السلام عليكم
ورحمة الله وبركاته واما السؤال عنكم وعن احوالكم اجرها
الله عليكم ووفقا مهادكم واما بعد اذا تفضلتم عنا بالسؤال
فلا نخبرك ان الله نعمه من النظر في جميع الخير علينا واهل
بعد نعرفك على احوالنا واحوال عائلتكم بالتمام جميعهم
لا باس عليهم ونعرفك على احمد بن محمد من الحاج من تونس
في تمبكتو ونعرفك على عثمان بن عمار في … وراه
لا باس في هذه الساعة ونعرفك على اولادكم هم لا باس
ونعرفك على اهل الله انه تتشد عليهم كلهم لا باس
عليهم الا صبي وكان بنتا صالح زوجة احمد بن محمد
فى انها توفت رحمة الله عليها ويبلغ لك السلام واخيك
[illegible] ومحمد بالفلاح ومحمد بن ابراهيم وجملة العائلة بالتمام
كبيرا او صغيرا او اناثا او ذكورا وكل احد باسمه وتبلغ
سلامنا الى اولاد بغلي بالتمام ومن بلاج …
والسلام من كتب هذا الى وجا … على

ملحقة خبرنا ان كتاب الله … على … احمد بن محمد
… يبلغ لك السلام ويطلب ان … على …
وانا ذكر من هم لا باس عليهم وراه ان شاء الله …
الله … وكان من … هذا الجواب الذي … لنا
جواب … ترك و …
احمد بن محمد في الايام …
من تونس 1062 وهذا التوم 1062

الحمد لله   وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد

حفظ الله تعالى حضرة الأجل الفاضل الذكي أخينا وحبنا
محمد بن خليفة بن علي السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد
السؤال عنكم ومن أحوالكم الحمد لله بخير وعنا الكم عنا الحمد لله
على سلامة العافية وأيضا ورد علينا الأعز مكتوبكم وما به علمناه
واستجدنا عنه لعل فيكم الذي أنتم تخبرين وفي قلبكم إن شاء الله
وصولكم تكون علينا فلك رجوت الجواب أعلم أخانا أن
تكون علينا أن هذا العلم جاء بـ على النصيب بالغ [illegible]
في الوجهات وعندما تلقى الكتابي نرسل لكم الجواب
ولا بأس علينا في ساعة العافية ونخبرك في الشهر الماضي
في بعض [illegible] أرسلنا لكم [illegible] عشرة [illegible]
وجهزناهم في كل [illegible] بن اخلص خمسة كيلو
واحد [illegible] والآخر [illegible] تخبرنا
عليهم [illegible] لكم ان لا ويبلغ الأكرم السلام منا والذي
وكاتبه [illegible] بتمام والسلام من كاتبه على [illegible]
أخيك [illegible] بن خليفة بن علي [illegible] جمادى
١٩١٧

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على نبيه الكريم

حفظك الله بحفظه المانع ورعيه ملاحظ جوفاتك رجع
بجاه مكة وزمزم والبانع وبكر وعمر وعثمان وعلى
والمصطفى الشافع الذي هو في بلدة مذكور وفي الجبال
الخير مشكور عن ذلك اخينا السيد فخ ورلد السيد
محمد بن شعيب السلام عليك التام مع الرحمة والبركة
على الدوام من عند المسلمين عليك اخوك السيد
احمد واليه السيد عبد القادر ربع السيد الطاهر بن
شعيب مسلمين وامة الله خيرة بنت حيمور مسلمين
عليك كثير كثير السلام وكل سلام بتمم بحشرتك الى سلام
والتحية والاكرام واما بعد اذا انت بخير فنحن كذلك واذا
انت بخير فنحن مسرورين وطلب من خصنا النظر وجه
الكريم عندنا والجلوس في ساعة الخير ان شاء الله ولكن
اخبك البشر راه في محاة علم الكتب عسكر مما صحب
الانترين ولكن راه وصل جوابك العزيز وقراناه ما فيه

عند ما يوصلها شوفي في مدة ستة اشهر وتحب ان
يجيبر يقول لي البنت تفسخها مقبل ولكن نريد
الجواب يقول ليه انتظر او خط انا ان عندنا الحق
لا احمد على شان ان زوجت ان يجزم عليها نريد
الجواب عن سرعة عجلة وان جات عند يجيبر الحوش هذا اليوم
اذا انت تحب تبيعها ان عند غيل جانيت ان شاء الله
واذا انت ما انت تحب تبيعها ما نستحق شي ان انزوج
نزوج على او حتى لو لم نخبرك على اخيك احمد ان
ان عنده صبي ان في مدة علم وتخبره على احمد
بن عبد الله وعلى احمد محمد ولد محمد من الحوار
ولا البقية سبع الا بيس نريد لنا الجواب عليها وعلى جميع
من يبورلك في خاطرك ومسالمين عليك جماعة الشاعيبة
كافة صغير وكبير كل واحد باسمه والسلام عليك جميع
مع النبي والمستمع

كتب بتاريخ شكل الحراج

امنا عبيشة 12

محمد

والبحث ما خبر حتى لشي فقلبك انا بخير وهنا نسلم على بنا
قسم وعلى الناس ان في مكة اللهان ابن ثني بن بقشره
وسلام ما عند الحرح بن الاعيش وجمع كبير
وسلام ما عند يبي محسى بن قسم الامزا

وهنا رسلنالك خمسة بجبنة نعم شر
ورسلتها لك ثج بجبنة قرور وثلاثة محركم
وتفتيش وبمزا شمع ملبه تخبرنا وهلو ويلي
لي وهنا رسلنا لك ثني السلام لجم كمول وغيره
وحج في شهر عنبر ١٥ سم

ونخبرك على الصحة لي مكة ابر اني
والليل لي صحرك بنهو تلش عبرات
في ليل كذا الخ

ومسلم العبد المحب صالح
وسلام العبد عامر

إليك عمي   سي حمو

وعليك السلام التام الأطيب وهو خبرنا
والبلاد أما عن الناس عندنا وهو الصحيح
راجع رعلي لطرش الا بعد ما نسلم
عليك وهو خبرك في الدار بن خالد العمي
بن محمد والطاهر بن محمد والصحيح بن علي
وعبد مجيد وابن عمك سليمان والترك
وخالك الجموع وابن الطيب وخالك
الحداد وبنت عمك روبا خالك المحدول
واخبر عند الله ولطاهر بن عمار
والكنافتين بن احمد والحسين الحكيلة
مسعود جبرا في خير واخوتك تامع
بخير والكل يسلموا عليك ابن خالد
العلمي اما جواب النخل لسنة وقد بنه
وجبنا هجنة ونتف جبهة في الغلال
جبرا كل تقطف لي نرسل لنا اح اما الزخار
والحبوب ونعم جبرا في بقدر امرك
ونيا جبرا في هذا السالمة جبرا في تحرث
في التراب واما الفاح جبرا في قبض
اما التبن جبرا في بلاد في القوطس بالقوة
اما القصب جبرا في السنا من المطر الذي لم
يكون فيه هلاك وبن عمك بالقسم جبرا في
راح الى مرنص في العسكر في الكبر تنق
وزاد في العسكر وامسعود في
العسكري واما الماء خلو في العسكري

الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وسلم

الى حضرة المحب الاجل الافضل الاعز الاكمل
حبيبنا وصديقنا اعز الناس علينا واقرب
الناس الينا الحاج [illegible] في قلبه [illegible] ابن عمنا
محمد ابن عبد الملك بن بلقاسم حفظه الله [illegible]
اما بعد السلام عليكم اتم السلام ورحمة الله
تعالى [illegible] العلا وبراتك بلغتنا الاعز
جوابك واجبنا [illegible] به وحمدنا الله الذي انتم
بخير ونحن كذلك وبراتك بيلغ [illegible]
[illegible] وهي [illegible] اخيك [illegible]
شاء الله تبلغك [illegible] فوائد على [illegible]
قليل [illegible] الله تعالى [illegible] النهة
[illegible] الفلب [illegible] والسعيد
الفلب [illegible] ونخد والغنم اما من
البر كوسه من خمسة عشر [illegible] حتى
الى ثلثة وعشرين [illegible] والنعجة
الواحد من خمسة وعشرين [illegible]
حتى الى ثلثين [illegible] والمعيز الواحد
منه اثنى عشر [illegible] الى ستة عشر [illegible]
هذا السعر كل حاجة

[illegible] تكون [illegible] الخطاء [illegible]

الحمد لله   وصلى الله على سيدنا محمد وسلم

لصاحب السعادة الصدر الأجل الثقة الا[illegible] ومستشاري وفرنسو
عجيب سبحي محمد العبيوفي وبعد فقد تجبر كاعلى شأن الجلوس
في ٤٠ ر وراني الى كيفيتهم من عقد الحاج محمد [illegible]
وراني جميع انجاوبا فيه ولم يعطيني الاوراق سبس ولا التسويه
وقصرت اخذها الا فيكي الى المحاكم ولليوم مستعمل بالصرف
واني ما [illegible] فز بعسي الى عنقم ويان [illegible]
الحلاهم عليه عند الاخر واننا كانها اخي هنا وفي حفا
ولد اخي واني وتسعى بجانبي والناس الدولة فوقف على
خاتم الشريعة ومناحل المحظوره وهذا للافحرر ولادراويه
الحاج محمد لو كان [illegible] اهل [illegible] ما قاله كتوبهم على هذا التبي
لحقيقة هذه واني باخي [illegible] هذا طالبا منكم عني شيبي
ما [illegible] لحال وتيوفكم الى اشكوه من اقتحاميه
ما قبروا عليه للمستعمر في البلاد ولا ها قيلي
والدي وفي مسن الفرعه وفهمت ما به ما فش انهي الفرعه
واتبرا فقط فتن الله حسبي فيهم من ذوي واخي لحدا الربع
مجهدا على فساد الجيش كاعف كثيرها والسلام

الشمس طارة تطلع وطارة تغيب والدهر يفرق الرواق
صعيب قد غبتم عن عيني حيا وحشيتي وتركتني بين العباد
غريب فان الغريب لا حيل من البكاء وان للبكاء راحة
لكل غريب سلام على من نحبه ونرجاه والقلب شايق
الى ملقاه الحاضر جيبي قلبي الغايب على نظري الاخ
الصديق الرفيق اخينا ابي السيد محمد بن احمد جني
عبد الله حرسه الله بكماله وبلغه في الدارين اماله اما
بعد اهدا عاطر السلام المصحوب بالتحية والاكرام
اخبركم به يكون في ان شاء الله اخي على شان جوابك
بلغو الناس يناجح وفهمنا ما بيهم ولله وكذلك بلغ
لنا جوابك المؤرخ في ٣ مارس الى قلت لي فيه على
التصاوير ما فهمنا ياخو الكل وان عمك لم يدفع
الكمبيال الى الان و ما جب الكمبيال سالت ما هو الشي
طالب والدار كيف العادة وعمك قال لي منه
صعيبة يا من عاش ان شاء الله نتلها وابعثها
وتوحد محسوب وقت حصاد ويا خي نعرفك هذا العام
محسوب نصف صابه شعير والقمح صايب والشعير جبى
الشي ابات البعض بل الكثرة مليح . والشعير كطاب
والناس تحصد في الشهر اب والبعض من الناس على بيا
يطلعوا واخبرك محمد قال لك كيف تبعث جواب اذوكي خالك
بن محجوب بالسلام لاجل يوجعه خاطره وكلامه تكافيه

والبر ما طاح وامس الثاني صبت الطلى صب امليح والحمد لله والان ادخل الشهر
ربيع . وطاح الملثوث والخبز الجديد والفول الفصاص صايب في الجناين واكثر .
والربيع مربع مليح وبلغت السلام الى الجماعة الكل وبيد عيد الكم بسلامه خلاص الوصل

الحمد لله واعلمك انا بصحة اخبارك

[illegible] رجيم [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] ١٤٦٤٤ [illegible]

١٤٦٤٤

وهو الان في بيت [illegible]

والسلام من كاتبه الاهلية

دار السلام والسلامة

والسلام من اخيك ابراهيم ومحمد واخيك

محمد علي [illegible] زوجتك [illegible]

الى [illegible] والسلام [illegible]

زوجتك والى [illegible]

[illegible]

[illegible] ملك المرأة

واكتب بعث جواب [illegible]

[illegible] والسلام من الجواب اخيك الحزين

[illegible]

محمد بن قاسم [illegible]

١٦ ١٣٠٩

الحمد لله وحده [illegible]

الى ابننا سعابن الشريف السلام
عليك التام وبعد انني بحثت
منك فجاءتني البراوات وفيهم
بحث لي بلادك [illegible] زوجتكم
اعلم حين سمعت بها الكـ
تبات كنتركم وكاتبوا وتمشي
وتكتب الى اخو الهند وانا اذكرتها
الى الخلفي [illegible]
واجابني وقال لي نكتبوا الزوجها
بخلفها وبرسل الكاغد الى
حاكم خنشلة وخير فبعثك
لهذا الجواب نبعثت هو ابدا
الى حاكم خنشلة وتكلفهد
وتطلب منه الغيبات المتكلف
بهذا الامر ويصلح لك فيه
واما والدك بخير وسلموا
عليك عمك وخالتك والحباب
والاخوة وخالات والسلام
من ابيك [illegible] محمد بن [illegible]
واخيك [illegible]

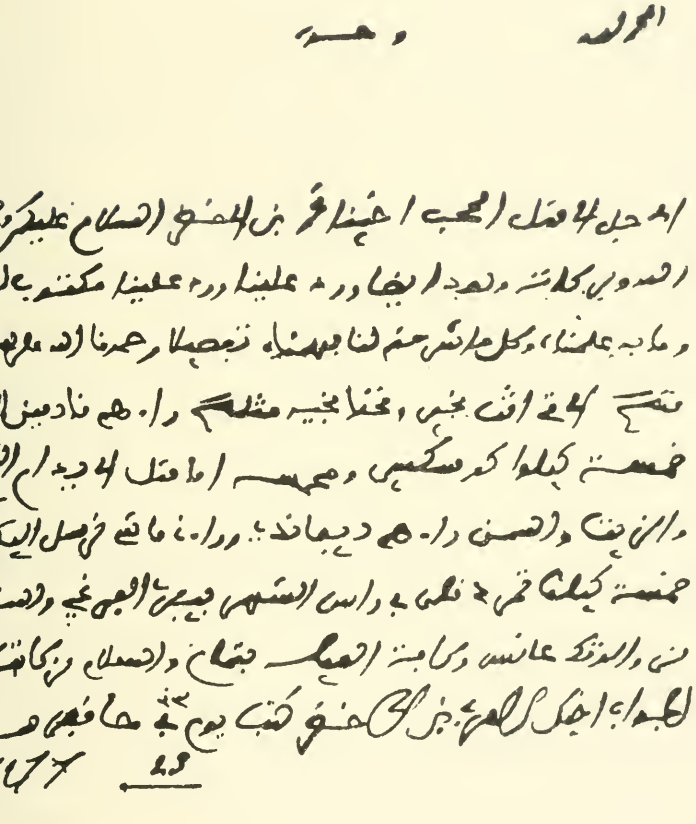
الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وسلم تسليما

الى من اسمه سليم وقلبه حليم وشانه عند الله وعند الناسي
عظيم اخينا فالله سيدي رابح بن الحاج رابح من وطان باجة
وما بعد يا سيدي رابح هاذي المروا والجميل الي نقبل جوابنا
ومن اخيك في الله اعلي بن محمد باشاوانش الزواغي
البسطاجي باجة ومن سيدي المصدق بن شعبان الزواغي
من سطان ازواغة وراه نسلموا عليك كثير السلام انت
وجميع المومنين وراه يحب احوالك ويرجع فيك
بالخير ان تعمل لنا هاذي المروا الكبيرة ان تسال على
هاذا والد عمي اسمه بشير بن الصدق بن شعبان
الزواغي كان في عسكر الجيش وراه تسجان امعطل
في البلد وراه كيف تسجان كان يبعثلي في الجوابات
وتوا مدة عام ليس يبعث لنا حتى جواب وعلى
هاذا راهم اهل متعيلة بين عليهم من قلة الجوابات
وانت يا سيدي الهادي ان كان امكن في الكتيب
والا نبطل والا تعرف لازم تعرفنا عليه بجواب عن القرب
والسلام من جميع المومنين بالتمام وكثير السلام من اخيك في الله
اعلي بن محمد الاه بن باشاوانش [illegible] الزواغي البسطاجي
بباجة

الحمد لله والصلاة على سيدنا محمد مستهل صبحة يوم الخميس
١٣ في رمضان و١٣ في جولاي عام ١٩١٦/١٣٣٤

من محمد بن خليفة النبهاني المستنيب الى الاجلين الفاضلين الانبلين
اعني بذلك اخواننا السادة محمد بن احمد بن عبد الله
واخيه في الله السيد احمد بن بالقاسم بن ... السلام عليكم
ورحمة الله وبركاته وبعد فقد بلغ لنا جوابكم الاخ المورخ
غرة ... في جواز المنصور المتضمن فيه حسن عافيتكم نحمد الله
محمد كذا وجهنا لكم جوابا قبل هذه وبينت لكم فيه جانب من خبر
والاسباب وزيت وكذا الكحكة اما من عندكم خبرتكم خبر
اللي ما تخبرونا انتم والمسئلة بيد اخيكم وهو المستحق عليهم
يبحى من نفسك وانا اعلمت ما خبيتش ... ...
يظهر لك كما ابه منك اليه ونحن رجال انت و تقول الي بيه
احمد ... جوابكم اخبرته على والحاكم واحد انت عليه
لشان الغفيان عن ... عليهم انت وهو جاز ارسل
البعض وان شاء الله ... اولادكم ارسل لهم جانب كسحه
وان امكن جانب ... اما ... محمد ... الان منتسب
وان شاء الله الباس والاهل جملة كذا الكل يبلغون لكم كثير السلام
والاهل عليكم ... اني ... يوم الثلاثاء عدد والناس
انتي هنا ... والاخ ... اعجالا ... والبلاد كل شي باخذ
عيبها ... وما يلي هم ... والسلام من المذكور اعلاه ... الثاني
به والسلام من المذكور اعلاه وهذا ... في ... التاريخ

جناب الاجل الاكرم المحب الاوحد اخينا الفاضل
جمعه احمد السلام عليكم ورحمة الله والبركة
كل ساعه وحين انه ان ارسلت مكتوب بنوك
وزنت خصوصا جوزيه والذي حصونيات كله
السيد كان موليه مخصوصا البرونا الذي جبوتا
توصلك البلاد ان العرف ما جود لا احد
لا احد ادنيك ادرس عندك ثلاثة
اشتغلوا وهو ديسم والاك صوته يا بس
ونقول الانسان وعطا وبه يوسف رجال باقي
بيده عيكم وهو الاول الاخر ان الناس يعوا
جمادي الاخر خرجت عند بيت وبوقها
بعرات رابع توصلنا اسكار انجيل بكم
حويه يده ودبار يوم الكروب بجل علا
الصوبيق محمود بابا يوسا على الاوا وسابوه
خرجت عند يوم الاقرح حب بسا الولبا
والبلاد والمحبه تتزوج الانس في الفرح والانيا
وشبا وبنا يوم الغرب بجاه شفيع الامه
وتجبوذا ءان جاءكم وحال من معكم ان شاء الله
ترجعوا الانسان بجاه سيد الناس والسلام
منا اخيكم السعيد ومداكم الا هلل ومداكم
السلام وعليكم بيد اجواب عبد العا جا ا
كتب يوم الخميس ستة وعشرين محرم



الحمد لله وحده : صلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

حضرة أخينا وشفيعنا الأمكني باي الحاج بن محمد سلام
عليك ورحمة الله وبعد اعلمك بأن المسمى [illegible] وصلت عبد
القادر بن [illegible] وصلت تعزا على بلدنا وها هو يغلب
فيها بالرياح كلها من أول [illegible] ارضها وجميع [illegible]
يستخلوا بلدهم من بلدنا [illegible] تلفض علينا
ولا رجنا له [illegible] والشان بوصول الجواب اليك تشتكي
الى السيد المنصف وتعود له البلاد [illegible]
والكلب منه فتبين من [illegible] عين البلد
ويجعل لها تحديد واعلمك بأن حد البلاد من
جهة الغرب خيمة الصحراوي [illegible] ومن القبلة بير
بلعيد ومن الشرق جنبيس ومن الظهر ملقى الويدان
وثانيا من الظهر الوادي بملك سعد بن القايد ومن
حد سعيد بن القايد الى الحجر الكبير الى ملك المذكور
خيمة الصحراوي [illegible] بهذا الحد الذي تشتكيه
الى السيد المنصف وايات والتعريف والجواب
تردده لنا عز ما عز ما عز ما عاجلا والسلام
في ربيع الثاني عام 1335

[illegible] الجمول على بد [illegible] بلا السلطان [illegible] قدور [illegible] السيد [illegible]

6 حـ سـ مارج سنة ...

احب من اشتاقت اليه القلوب وحال بيننا وبينه علام الغيوب
حضرة محبي احبيبنا الحاج النجار السلام عليكم ورحمة الله وبركاته
وتحياته ورضوانه وابراره وانعامه واحسانه نعم سبب
احمد النجار من اتو عند اولاد بيبي يحيى عند اكم ان في سفر عند
بوشين بك اسماعيل بلقاسم وراح في الاصلان الكلام ومرحنا من بلاد
الكلاب بلاد نادم وفي جيبنا الغنم ولا عندنا به من مسى
نشتد نقلبا الزمان ونقلبت اهاليه ولا عاد عندنا
القدم بينهم نتفلت الى هذا الوطن عند اهاليه امقاد من
باسها وجع ضعف ودح بعد البلاسم وراح في الاصلان
الكلام نستل الا عليكم انك الكلام راح من بعد في محلول
نخمم الا عليكم لبلاد نفعل وانكم من جواب وانا نجاوب
جيدك وانت جوابك قليل لا جد منك ان فهمت الجواب
الى هذه البلاد بيبه شعبان بن احمد في فلقة اسنان
ومنك الى بوشين بك اسماعيل بن بلقاسم في لحج بيوطلني
واما الكلام حكم تعلمين سجني وحسبوا لداكم في جوف التوكي
هذه الكتاب من جهة محمد الله والسماء به بلاد يدس لانه
جاب الكتاب الى والله رفقت به يسلم
عليكم وعن الله ما نسمع عليها وعدد
عليها مدة من الحج وعليكم بالجواب محمد
ورسلنا من هنا وهذا الكلام والسلام
منك احبك عندك والسلام

اما احاسن الذي انزل
في السر بيتنا مما حملنهم
امثال محمد مسعود بن عبد الله
ونفر من احمد بن صالح وعبد
السلام الجلبي وكلهم يلبس
في السرائر وكلابة تشتكي عمالي
انما نادي المشتكا يا بعد
المشتكا في ولا نفعل ونرجع
المشتكا في الى الحاكم بان
نجعل بنا اذى عنده وكلابة
نسمح صاوره تحت
المغاربة [illegible]
الى [illegible] عنده
او في السر بيتنا تحمل
عليه الى [illegible] السلام
وكتب في رجب سنة ١٣٣٣

والسلام

بحر البيضا

الحمد لله وحده شهر ابريل ١٩١٧

دامت ايامكم في السعادة واحسننا وايكم من
ملك السعادة اخبيرنا السعيد بن الحاج الكواتش
السلام التام عليك وان كنتم تحبوا السوال الا
على احوالكم والحمد لله بلغ لينا جوابك المورخ يوم
ابريل ١٩١٧ وفرحنا به وعلمنا ما فيه وما فهمنا نا
منذ فحصكم وسلامتكم فالحمد لله على ذالك واخبرنا
انهم بلغوا اليه كي ثلاث كوليات واخبرنا انه سلموا
لك زوج كوليات منهم واحد فيه صابون ولاكن
اعلم بان خبينا ان العربي ما هذا ليس من القايه
ونخبرك ان ابنك محمد الحاج الكواتش واهلك
زوجه وابنك عمار وازواجك وجميع حبابك
كلهم بخير وعلى خير واننا محبنا نحب نسوى
مع وجهك العزيز علينا ونخبرك ايضا ان ابن
اخيك ... مخلوف ... الحاج
ولا يريد الا السعي ملكي ولا تغض نفسك
عليه وهو مخلوف ان كان بخير وعلى خير وجميع
العرش بخير والسلام عليكم من يد
المسعود بن علي ...

[illegible]

[illegible]

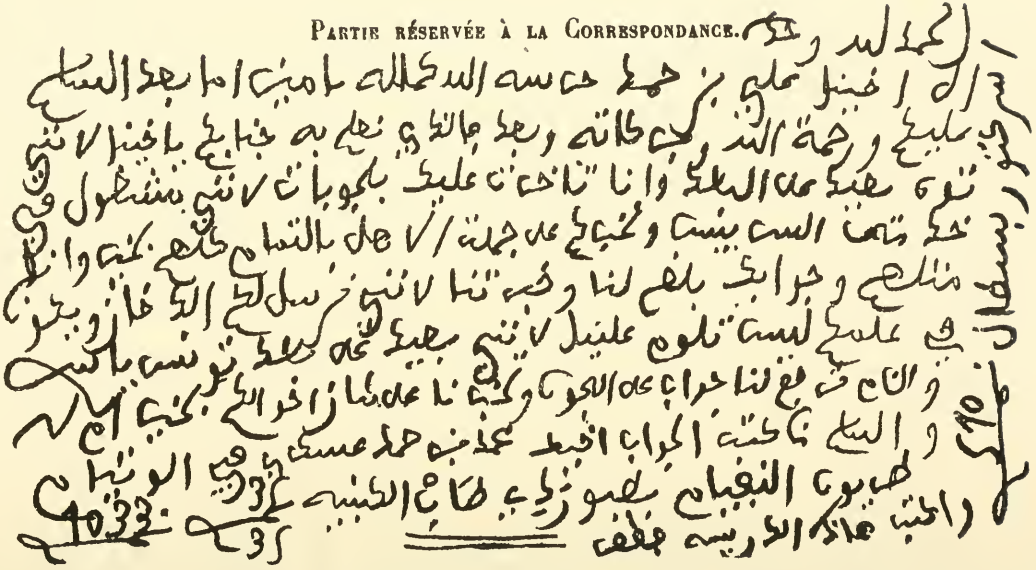
حضرة المكرم الاجل اخينا سيد سالم بن عمر بن محمد
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وان سالتم عنا فنحن
بخير من الله وعافيه ولا يخصنا من الله نعمه الا الملاقات
معكم فيه ابرك ساعه وبعد يا اخي بلغ لنا جوابكم العزيز
علينا وحمدنا الله على عافيتكم التي انتم بخير وربنا
يخلص وحلك عن قريب بجاه النبي الحبيب وكما نخبرك
على احوالنا هاته الساعه لباس علينا والبلاد بخير
والزرع والسعيات بخير والعيله كلهم بخير
وهم يسلمو عليك كثير السلام وكما نخبرك
على المانده نقبض فيها كل شهر ثلاثين فرنك
وكما نخبرك على محمد بن جد وتوفي رحمة الله عليه
وانت يا اخي تلوم علي انا ليس عندي قدره اما
انت ليس تغفل علينا بالجوابات واما انا ما تلوجش
علي لانه مسوافي قليل الى القبر وان لاهي باحواليه
وكما يصلك مع جوابنا هاذا ما نده بها عشرين
فرنك مصروفك وانت حين تقبضهم تخبرنا
بجواب على وصولهم وكما نخبرك على الناقه ماتت
متاعك والسلام من اخيك عليه بن خليفه والسلام
من كاتب الجواب اخيكم الحاج عمر بالقاسم الوسلاتي
ونخبرك على فرحات نزل فيه العسكر وانت اذا
يلزمك مصروف تخبرنيه بجواب نزيد نرسل لك دراهم
غير هاذا المانده والسلام

الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وسلم

جناب الموقر الوجيه الفقيه السيد مخلوف ربيع ان
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد فسؤال
الاعلمكم وعن احوالكم المرضية والسعر التي عنـد
فيلحق بحي وبعد اثر الحبيب الذي ارسلت لي
جوابه فيه العلامة اومى قرءه لقاضيه ونسيتها
من المكاتبه وبعد الان تترسل لي تصويرتك
هتع للمد. اثر الحبيب الذي ارسلتلي مقع
كل حبة ونعم من عمل الليلة ما نعطها لجاس وعندنا
الطين والقلاية مليحه ونعم مكة فات الفلاع
كل وبه باربعة من ذلك والكيلة بثمانية واربعين
من ذلك والشعير فلا دبل بعين ذلك والكيلة مطلقيه
بثلاثة عشر من ذلك والفولة بربع بالربعة عشر من ذلك
والكيلة قمح من الخمسة عشر من ذلك الى السبعة
عشر من ذلك وبعدما اعلمكم بذلك مبلغ كم ثمن وبلغ
ذلك السلام من البلاد اوطيب وجميعهم وبلغ لي
السلام من احمد الحاج بن علي ربيع ان وبلغ لكم السلام
من جميعهم يدعيك ومن الصادق الحطاب ومن علي
الخوجه ومن احمد صالح الخوجه ومن احمد بن باب
الخوجه ومن اولاد الخوجه بالتمام والسلام

والسلام من خاطب الجواب محمد محمود [illegible] وكتب في [illegible] ابريل الافرنجي سنة 1912

Partie réservée à la Correspondance.



الحمد لله   والصلاة والسلام على اشرف خلق الله

حفظكم الله حفظا جميلا وزاد كم عزا وتفضيلا بجاه مكة وزمزم والبقيع
بعد السلام وفرت عيني وآنست بالي يا الغايب عن النظر الحاضر في
قلبي حبيبي العزيز ابن عمي ... كتبت الكم نهدي السلام عليكم ورحمة
وبركاته وبعد الكلام من كلام اهلا فكم الكهف لا اقتادو اكتفا في كلمة
المكاتيب لكم فيما كما يكون في معلومك الجواب الذي رسلته الى جاي
عباس وصل له وقرينا وفهمنا ما فيه وحمدنا الله على عافيتك الذي اقت
نحن كما ان اخيك محمد بعث لنا مكتوب في جانفي وعلمنا فيه على ان
الصيد للاني في معافوا وعليه الطبوا الله سبحانه وتعالى
ان يكون ناصركم وكذالك نعلمك على الحرب حرقتنا الحيب كيف
الناس وحطنا بعض الحيب من الذي يشوف وتعلمكم على حالنا مثل
ما تعرف وتعلمك لا تخاف التعريف وفي الختام نعلمك ميلاد في
بسلام اخوالك والكبيد والكبار ووالدك كثير من السلام
ورايه دايما وابدا ماتد يعي لك الا الخلاص الوصل لك ولا خيك
محمود حكرا الجميع بدا النبي الشيخ والسلام من اخيك محمد بن العيد
لعيد ومن العول عمر واخوانه ... وعبد العزيز وابنهم الجيلالي وصالح
عباس وصالح به العول العيد في رمضان والسلام من كاتب الجواب
اخيك الجيلاني وكتب ٧ في جانفي ١٩١٧

كما ان تعلمك جاي عباس ذكر لك اذا كان مخصوص في الورايع
الحليبي وانا نرسل لك ولو كان العبا او ماتي او غير ذالك
للاخرى نتاع الطيب والصلاح ما في الطبوا على الكاتب
ما عندي ضرب او ما عندي الطيب وما عندي نكوه
كما ان تقطع كم وقتلوا وما عندي ... كان في غيداه
الشي هو جي عباس

كما ان اخيك الجليل يعلمك عن الاماته التي يجوله وطوادها والآن بالاوروب يطلف له اهلك لنا

والسلام هذه من جهة عباس واخيه ها مو ورهات وحالة العيلة كبيرا وصغيرا

والسلام والامانة التي بينك وبيني وصاحب

[illegible]

عباس باي فعل ما تعرف

والسلام منا حين المعنون

الحمد لله وصلى الله   على سيدنا محمد

الى من اسمه سليم وقلبه رحيم وشانه عند الله
وعند الناس عظيم سلطان الذهب ولاكن الجود
والادب اخينا ومحبنا حبيب الله علي بن صالح
يحفظه الله السلام عليك كثير السلام وبعد ذلك
نخبرك على شانا احوالنا طيبين وعن احوالك
سايلين ولا اخصنا من الله نعمه الا اجتمع معك
في ابن ذي الساعة والسلام من بعد ذلك اللي
السبب ارسلت اليك عدد عشرتا جوابات ما رجع
لنا من عندك من سوبه جواب واحد يطلعني
على شي موصلوكش والا انت متجيبش تبعتنا
الله خلي الله واخ حب الله الشيخ صالح يوصيه
والسلام عليك جميلك لولاد الفلاح اللي ليوم نحن اذا
ولا الحين ما خلناكنت ما نشوف نسل اليك نصيب
مصروف لاكن قراوا علينا في البيت بون خان لنا
د بعاتة في الماند للناس الي ايكون محبسين
عند الهمي تلافش الي يكون عندكم . في اجي انه
ايطلقه بسبب وهو من باعة بن سليه لبلاد
للهمي لاكن اني مستحج في اجي انصله
منكم جاحد والا انا ارسلت اليك نصيب
مصروف

الحمد لله وحده — ولا يدوم الا ملكه

الامين ايده الله بالرضى والرضوان وختم لنا ولكم بالسعادة والغفران اعني بذلك
من يقف اليه كتابنا ويتصل بيديه جوابنا الصالح الاخ الشفيق المؤنس في الوحشة
والضيق بن احمد عليك السلام التام والتحية والاكرام اما بعد ان كنت تخبر من
الله وعافيته فالحمد لله على ذلك واذا سالت عنا انا واختك واخيك العفو وبرانا
في رضا المالك المتعالي ولا تجعل سوء النظر في وجهك العزيز في ساعة الخير
ان شاء الله امين وايضا نخبرك بخير على شان الجواب ان الذي ترسله
الى اخيك المولوح فراه ما يور لينش البريه الا سوا الخمس نخبر من
عند الاجنبيين وهو له يعطي له الجواب امتاعك الخير والخبر والدراهيم
التي ذكرتها عليهم فراهم فرحوا لو تعنة وعشرين دورية وقبط
وما ورك حتى صورتي من زين قاليين المكتار وبن الصالح فالوهم انا ناخذوا عشر
دورية من الصالح اخوه زيتن - اخذت لنصرتها امتاع اخيك وما حسبتوش
تحرسلوا المصروف الى اخيكم ولكن والله وثم والله يا خي ما نفتو صورتي
ولا يوريك صورتي غير انا نمشي ما قبلت والناس اكل بالمواجب وهو لو
كان يصيب ما ياكل ما يشرب من زين الدراهيم امتاعك محمد احبالا الخ
انشاك واما اخي المولوح نوريلك وانتر راها في البلاد وهو يلعب
في الدبينوا ويشرب بالدخان ويصرف على اولاد ان عندوا ابنوا سهل
نحضروه معه وشرو وحدي الحريش وكلثوم واما انا نوريلك حالتي
راني نقرى في القرءان العظيم ونتعلم في العلم امتاع طلبة العلم والاكد به عليك
ان تعملوا الوكالة امتاعك وترسلها لي وانا نصرف عليهم الليل والنهار
تقدموا البنات ان شاء الله ثم الحمد لنصرف امتاع وما تحسبش
صورتي الا بالكتابة وتشهدها حليب وسمن البلد امتاع الجبل
الوزنة فراه في هذا البيع واما المصروف فلا تعملوا اخي حبيبي تقلبوا
بيها ونهنى لو كان نحب نتصرم ولا لقساح ما هونش امليح واما
انا راني نعرف نصرف كيما نحب ونشتهي واما المولوح ما ينظر لا ابيك ولا اني
حرسها اخلاص امكرا والدوا ومزنوا الذي في العزلة عندما ليها وهنا ذلك

[illegible] كتب يوم الثلاثاء في يوم شهر مارس الافرنجي [illegible]
في يوم مارس خمسة يوما سنه ١٩٠٣

الى حضرة احبنا وعزنا ونسيبي ودجاقه وذراع [illegible]
وشبعة وفت الشدة الفارس الابطل السيف القاطع الهند
الأسع صاحب الغيرة النفور صيد الجبال اذا زعد السبع
الحنون على قلبي وهو عيني ذراع الايمن اخي احمد التجاني
السلام عليك ورحمة الله وبركاته وبعد السؤال عنك ونحن
احوالك اني اكتب اذا امطا الله عن الطاعة اني نعم اخي فاذا
سالك عنا فلاحنا في خير من الله رحمته نحمد الله ونشكره ولا يخصنا
من الله نعمه الا الا كلاقات معكم في ساعة الخير ان شاء الله اخي
نعم فانه ورد علي جوابك الاعز جواب واحد يوم الثلاثاء
في يوم ثلاثة يوما في مارس الافرنجي والجواب هذا الذي ذكرت
لي فيه الحبيب الخالص حبيب القلب يفخر التجانية احمد بن الشاوش
محمد من بلاد تونس يسكن في بارد وفهمت ما كان فهمته
منك واني مشتبت كلامك في ما كان واني رسلت جواب
الى الشيخ سيدنا البشير نجل سيدنا محمد نجل سيدنا احمد السيد التجاني
وعرفت الشيخ بما كان وان شاء الله تعالى يسرح وسلم على
احمد بن الشاوش المذكور قال له لا تخاف ذراع القطب المكتوم
الطويل فلا يبعد عليه شيء ولا تخبره مثل ذالك وان دنا رسلت
جواب الى اهله بتونس الى اجل المذكور في الجواب
بالادب بسنة والتوب امتاع ومشتبت امر كيف ما كان لاجل
الفرح الذي فرح بك الله بفضل منه الا احد على الطالع وبركل
ملان اليه والسلام من اخيك ومحب قدركم الحبيب محمد النوي
بن محمد بن رجب والسلام

ملحقا خير ان شاء الله . امين
نعم سيدي احمد التيجاني اني تعجبت من يوم الذي اتوني ثلاثة
جوابات في اكتوبر اخر الشهر الفائت مع بعضهم بعضا ومن الوقت المذكور
لم اتاني جواب ابدا الا هذا الذي ذكرته اليك يوم ثلاثة مارس
ولم فهمت في هذا الجواب على احوالك كما هي وانا من يوم 24 التاريخ
اكتوبر وانا بلا كل سوف جواب او جوابين دايما ولا الان ورسلت
لك جوابا مثل فالحمد وقلت شيء في الكلام ولم اتاني جواب ابدا ولا فلك
لي اتاني جواب ورسلت لك روز الكوادك امتاع القلب الذي بعثت
عليهم في الجوابات الاخرين وسلتهم لك على كل يد البوسطة
ولم وردينا ليه عليهم ما نعرفها وملوك امثلا وعرفتك يا اخينا الطاهر
بلانه حكم علينا سيدي محمد بولدالكرفا وفي التريب الفاد في هذا
خمسة عشر اكتوبر بسراح اذا كان الاعدار ورفق الله به وحضب
عليه الا فقط المكتوب حفا حفا واصحابه حكمو واحد عشرين
سنة في الحبس وخمسة سنة منفي وحماد ابن اختنا وصاحبه
حكمو عشرين سنة عشرة سنة وخمسة خمسة منفي وهو هنا
لدا الكرفا الاجل هو جاب الحق الى احد ولله فقت به وهو ما
يلبس والله تعالى فلا ولا تلبس الحق بالباطل واعلمك بعد هذا
الكلام الا راني بعثت بالاسم امتاع تونس بيني وبين جاري والمهيج
عندو اولاد يحيا ففي عليهم وفي عبد الحبيب وعبد المجيد
وجيت الى العاجب وبلادنا جفيف من مومن بلادنا ولم عاد
يعقو ربي والافلاب لم تعجب خوك مني وكذلك ما هو تبا ودواكم
ابياك د رانيه في الامان الله تعقدني جل صاحبي قبل هذا
السلام فنعا ابيك صلا لله تعالى في تفي محبة الله اليه ففي له
في ابنا به وفي بحر الاخ وبعد الاحمدان وانا الجل المسمي على يدي
امحمد بلقاسم بلا شي تعهد ذمسح عليه في الجواب امتاع فلانة
مثل اخر بي البيت والسلام من اخيك وسعد ذدك الى جميع
محمد النوي بن محمد بن رجب ترك الله بنا وبكم . امين

الحمد لله

صلى الله على سيدنا محمد

جناب الاكرم الاجل الامثل زوجي اخينا احمد بن الحاج
بعد السلام التام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد
نخبرك على شان احوالنا الاسوء والاسوبه ولا يجمعنا
الله نعمة الا اجتماع معكم في ساعة الخير وبعد يا اخي
احمد قد منت اليك زوج حكايات امان حكاية فيها ا ر
الشحم وفيها طلب امحمد والثانية
فيها سبعة مصطفى في الحبس وحد ما يخلص
اليك الجواب تردلنا خبرك على العيد وبا اخي
الفز خبرك كشري فيلها بريال وراك راع
الكتان مشري فيه بريال ونعرفك على
الرطل للابلاس والجمل للابلاس وبعد نعرفك على
الزيتون راه يعنوا يخمسطاشر اني يفه رر
وخرجنا وحطتهم في الخابية منا عطا وفيالك
ولت نخلصهم قلت لها حوك خمسطاشر ان اعيع
افتشر خزانتي وطرف خلاصهم وبعثت الا ولدهم
فلنتلها عشر مقعد وهيه ما ليست بنتي
وبا اخي احمد كان كرصفي اليك تكتبها الزتات
تعرفنا وانا الذي مقصرتي اليك تكتبها
تعرفنا والسلام من اخيك صالح بن الحاج
محمد صالح بن الحاج

الحمد لله صلى الله على سيدنا محمد وسلم

مساكني في ٩ فبرير سنة ١٩١٦

الى الاخ العزيز الصديق الرفيق سيدي اخينا محمد بن
احمد بن عبد الله اكثر الله السلام عليكم ورحمة الله
وبعد والمعروف به هضى نشكر على جوابك الاتي بلغ لنا فرنيا
ووجدنا ما فيه وحمدنا الله على عافيتكم الذي انتم تخبرني
وتخبرك على اخيك سالم في حب الى التسيبيط والطلع
الصغير لاباس والفرعه مثل اهل اقرب عشرين
يوم ونعرفك على والدك ووالدنا بخير ويبلغون لكم
اتم السلام وتخبرنا عن الاولى بلغك او لا وكذلك
الثلاثين جوابك تعلمنا بلغ وداك او لا وتوحشتنا
لشي او جيبي ويطلب سي احمد محمد قريب
يجا في النيل الحبيب واذا ابلغ ذك هذا
عرفنا ونحن في سلوك هذه نيد ووفت
لنبينا الجواب الحال نطلب والنزع على الكبير
وان شاء الله عام خليفه مبارك وتبعث لنا
نمد الجواب قصير اقصرا وهذا اصله عشة لا عرفنا
به والسلام من كاتب الجواب اخيك محمد منصور وبلغ
السلام الى سي محمد بن بيريك والى جميع الاولاد الصغار
بالتمام والسلام من كاتب الحروف عبده السلام الصايغ

الحمد لله وحده ولا معبود غيره

الى من يقف عليه كتابنا ويتصل به جوابنا الى الولد
بلقاسم بن يحيى بن البهلول السلام عليك ورحمة
الله تعالى وبركاته فاذا كنت بخير من الله وعافيه
فنحن كذالك والحمد لله على ذالك وانا نسلمك
على جميع اهلك من اولاد البهلول امك واخيك محمود
واخواتك واولاد عمك الحاج محمد وعلي وعبد القادر
واهل البيت كافه وكذالك اولاد بن رمضان منهم
يحيى احمد وخالك يحيى محمد واخيه مصطفى كلهم يسلمو
عليك كثير السلام فاذا سألت علينا كلنا
بخير وعلى خير ما خصنا الا الجلوس معك وسلامة
الخير ان شاء الله واليوم كفاش تجمع بلي بعثنا
لك ربعة ابروات ولم جوبتنا عليهم تخبرنا بلي
اوصلتهم والى [illegible] فبعتهم ونسألونا على احوالك
كفاش راك ونسألونا على كل حال الي راك الحبيب
والامر بلي على كل حال ابعثتنا ابرية بلا زربط
كفاش تجب بلي من رمضان لم اتاتنا من عندك حتى ابريه
وتخبرنا على الصباب كفاش واليوم الحمد لله الحاجان
على مقدار الصبر والبرارك وتسبيو الخاطر والسلام

4 مارس 1917 سنة

وكتب لكم عبيده محمد ويحيا البهلول
والعديد

Gz[illegible] الحمد لله

جناب الاكرم الاجل سيدي وسندي وقرة عيني سيدي محمد بن علي الكيبوني
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد فان سالتم عنا فنحن بخير وعافية
ومن شان الاذن وكف احوالكم كلهم كيف ونيار الغنا حوايج العرس
يعقاوه [illegible] وبعثنا ما فيه وحمدنا الله الذي اتى بخير ونخبروك على
احمد براح الزيتون الذي هو اولاد عمه . واولاد عمه باعوا
الزيتون باثنين واوفوا لاخيهم عبد السلام وهو باثنين بن مروج
والوثيقة الذي ارسلت عليها في الجواب راني احببناها الى سيدي
خليفة العيدوس والبرشني ميزال وانت ارسلت في الجواب
وقلت للحاج محمد نسلم في الزايد والمال باثنين اسلم لنا والدينه
الى الخليفه وقال لانه يرسل لنا جوابا خصوصي بالعداله باثنين
يسلم لكم ولكن متى يكون تاخير نبعث لنا العداله باثنين في ذا الرايح
ونشري لكم بلاد ام زيتون وحتى هذا الوقت فلطاش
ان ذاك ما نستنفع منه حتى بشي واذا كانوا كذبا نشري لكم
دوم بشي الا نستنفع به وكذ سنة وبيات نشعير ولوا
سنة وبيات قمح واخرى الكلام الماضي [illegible] لاخيه
ودا اخذ العام باكل جبيع زروق كذا الثلاث وانا لم
نحضر فا [illegible] وكذا نقل احد من الدار راني اخبرك
[illegible] الاعد ماضي به بيع الزيتون وبيع الدار و[illegible]
هذا العام يصح اكثر ما تتين وعشرين جرة ....

في ٢ ربيع الاول عام ١٣٠٥

الحمد لله وحده

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله

الى حضرة والدنا وثمرة فؤادنا الكاتب عندنا بمصر. عماد شميري الصبر فزور
بن بلا محمد ... السلام بيلاد ... السلام عليك بلا غاية ورحمة الله وبركاته بلا
حد ولا نهاية كيف انت وكيف هي احوالك ... عنا فترانا للّه بخير وعافية
والخير بلا سوى الملاقات معكم والجلوس ... ان شاء الله ... وانا ...
نحو الخمسة ... لم ... شهرين او ثلاثة او اربعة او ازيد
... وان ... زوج ... ونوانا ... المحنة ... من ... الفايد
... مع جميع اصحاب المحنة ... الى الان والذي ... عليهم
... كل شهر ... ان ... ببلاد ... خمسة
... لنا ... من هنا ... ابريل او ... المال
... الى الان ... مسعود ...
... ابريل ... من نحو ثلاثة اشهر ... اهل
...

مسعود صاحب الرسالة

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وسلم

السعيد الله احوال الفاضل الاجل ابنا احمد
على بن سعد الله السلام عليك ورحمة الله
وبركاته ولا نسال الا عنك وعن جملة
احوالك اما بعد رفع الرسالة بيدنا الا
عن حوالك وقرأتها وفهمت ما فيها
جملة وتفصيلا وانها تسلم عليك امك
رقية بنت السعيد واختك زينب
ولعهانة والزهرة والزهارة والحاج ا
لسعيد والصادق الالسرح والف
رحلو عليك وكذالك جملة الاعمال
فلهم مسلمين عليك واما خالتك فا
طمة بنت السعيد واحمد بابا وعلى
وراهم فلهم ثار حب كيف راك
نحبه ينفع لك ولا تنسانا بالجواب
وانه يقول لك ابيك احمد بن سعد الله انت
شرينة الزوج ابلا ينه ومعهم عشرة
رعيد زك ومالة يعني لك وكيف يتوصلوا
بيدك اخبرنا بجوابا عليهم ومالي احتوا
اك معا عينك تراك ودمة تحبة والسلا
م ابيك احمد بن سعد الله

. . . .

وامر عن ... النبي وصح [illegible]

في ... والسلام

فقد وعلي هذه التقنية ولم نفقد ان

تخلص علي غنمك وانت غايب

في السير [illegible] انت افضل انه

[illegible] لك حتى شي لا

لك ولا لاخيك والدولة لم [illegible]

علي اخيك لانه [illegible] ولا تخف

عليه النبي وصح وانت انظر [illegible]

وغفلت علي اخيك وعلي اخوانك

وعلي غنمك والحاصل [illegible] بيال

علي ما ذكرت لك في الجواب

والسلام مع [illegible] احمد بن [illegible] علي

واخيك [illegible] محمد [illegible] مع

[illegible] احمد [illegible] علي [illegible] ولا

يخصه الا الجلوس معك في ساعة

[illegible] ان شاء الله [illegible] واذا [illegible]

علي [illegible] والسلام [illegible] وعظم

الله اجرك [illegible] والسلام عليك ايها

الاخ وانت تعلم ايها الاخ [illegible]

ليلا ونهارا والله ان [illegible] علينا وعليك [illegible]

والسلام [illegible] وعليك [illegible]

الجواب

واما [illegible] الجواب [illegible]

واما النبي وصح [illegible] في الجواب

الحمد لله وحده [illegible] وصلاة والسلام على رسول الله

[illegible]

الى ابن عمنا علي بن الحاج محمد رحمه الله السلام عليك
وعلى جميع احبابك كلهم وبعد يا بني راه وصلني جوابك
الذي [illegible] وفهمت ما فيه واستفدنا منه [illegible]
فالحمد لله وبعد يا خي راك [illegible] لي في الجواب [illegible]
لي نخبرك وانا نفرح على الخبر [illegible] عليك من
جهة [illegible] يا خي راه [illegible] اهلي
[illegible]
على [illegible] و [illegible] عام السنة
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده

الى حضرة المكرم الاجل المحب الوجيه الامثل الثقة
الاخ الافضل محبنا السيد بن سالم بن عبد الله
بن سالم حفظه الله من كل داء وفاه حفظه
الله حفظا المنيع بجاه طه وزمزم والشفيع السلام
عليكم ورحمة الله وبعد ما السبب الا مدة
ليست راينا منكم حتى جواب ونحن عندنا ما منكن
علينا من الجوابات فقعدنا متحيرين
لازم حين وصول جوابنا هذا البلد [illegible] فعلى هذا
ونحن هنا على احوالكم وليست تمنا ترجع لنا خبرا
ايضا يا ولدنا السلطان فيهم تخبرنا علينا من الجوابات
حتى يرسل البوسطه بانه يصلك مع
بعض [illegible] خمسة كيلو ازيت وما [illegible]
تعرفنا [illegible] فعلى هذه الارض حين ما يصلوا الا
بالجميله ومن [illegible] عليهم بجواب وتخبرنا انه كملنا الزواتن
زيت [illegible] وحطلنا منه اربعين [illegible]
والفيتورا [illegible] الى محل [illegible] ونحن نتمم
ما عندنا العلم [illegible] في ١٨ رجب المعظم وهذا
عبد [illegible] وبلغ ذلك الى السلام من
من اولاد [illegible] ومن جميع [illegible] ومن اولاد خالد
خلف الله [illegible] ومن حملة اهل الكومة [illegible] بن سالم

والحمد لله وحده ولا يدوم الا ملكه

الى ولدي وقرة عيني وثمرة فؤادي الفاضل
المكرم الاجل السيد العربي بن احمد بن العقشوه
السلام عليك ورحمة الله وبركاته جاءنا كتابك يخبر انك
بخير الحمد لله نشكره وما يجينا الا الخير منك في ساعة
الخير ان شاء الله احبيتنا ا
وبعد اخبركم خبر ان شاء الله ها نبعث لكم
برنوسا وزوج قنادر وزوج شقشان وزوج تر الشف
وعشرون جرانة ما فيه واخل جواب هـ
وانتي نطلب منك لا تخير فيسك وانتي تبعث
لي في كل وقت ما تيسر حتى يجمع الله بيننا
وبينك ان شاء الله امين
وانا بخير والله حبيبنا ونشكروه ظاهرا وباطنا
والسلام من السلطان ابيك فايد بن الصغاوي اخيبزرات
احمد بن العقشوه وكاتب الحروف عبده
علي بن محمد بن الرتبي وكما من الجماعة
كبيرا وصغيرا بتاريخ شعبان ١٩١٧ ه

الحمد لله وحده   ولا يدوم الا ملكه   صلى الله على سيدنا محمد

الحمد لله الذي جعل الاقلام تجري بمقصد الكلام حمدا يتقرب الوصول بالسلام
عوام والصلاة والسلام على محمد صلى الله عليه وسلم سيد الانام ومصباح
الظلام قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام اعني
من الكد احبيب وعزيز حبيب وثمرة فؤادي السيد الاجل بن الحاج اف
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته تعالى عليك ... وبعد ان كنت
بخير ... والحمد لله على عافيتك ... وله مزيد الشكر وبعد
اخبرك في الربيع في السنة الماضية بعثت لك زوج اعبيد وزوج
الخادم ... ستة وزد ... عشرين ... وبعد
الربيع في الاول ... الصيف بعثنا لك ... وزوج اعبيد
اعلامي وزوجين ... وعبد ... والملح والشمع والكعيك
والحلوى والزبيب والقفل وخمسين ... وعشرين
مع ... بعثت لك عشرين ... وبعثت لك محمد بن الحاج الحمد
عشرة ... وعلي بن عقيل ... بعثوا لك ... عشرين ...

الحمد لله و[illegible] صلى الله على سيدنا [illegible]

السلام احمد سليم وقلبه حليم وقنسا [illegible] عند الله وعند الناس عليكم وحيزنا

لنا ولكم [illegible] بالحلاة النبيه الحبيب [illegible] عليكم ورحمة الله وبركاته [illegible]

نخبركم على [illegible] وعن [illegible] بالنداء [illegible] نعمه الا [illegible]

والحمد [illegible] علينا وبلغ [illegible] من [illegible] ومن [illegible]

وا [illegible] وجملتنا الاحباب [illegible] كبيرهم وصغيرهم [illegible] كل واحد باسمه

وبلغ [illegible] من [illegible] صالح [illegible] عن [illegible] من [illegible] الحاج [illegible]

وجملتنا [illegible] و[illegible] ومحمد [illegible] ومحمد [illegible] و[illegible]

[illegible] و[illegible] [illegible] [illegible] واخيه محمد [illegible] و[illegible]

بن [illegible] واخيه [illegible] وجملته [illegible] محمد [illegible] و[illegible]

وجملته [illegible] و[illegible] واخيه [illegible]

و[illegible] محمد [illegible] و[illegible] على [illegible] وجملته

[illegible] و[illegible] و[illegible] على [illegible] [illegible]

كل واحد باسمه ونخبركم [illegible] ونخبركم على [illegible] هو [illegible]

و[illegible] و[illegible] [illegible] [illegible] و[illegible]

و[illegible] و[illegible] و[illegible] و[illegible] و[illegible]

بعض [illegible] من [illegible] و[illegible]

[illegible] ونخبركم [illegible] على [illegible] وراه [illegible] وانت [illegible]

من [illegible] وانت [illegible] من [illegible] وراه [illegible]

[illegible] ١٥ [illegible] من [illegible] و[illegible]

محمد بن [illegible] و[illegible] وانت [illegible]

من [illegible] و[illegible] [illegible] الرحمن [illegible] ١٧ او ١

و[illegible] [illegible] من [illegible] و[illegible] من اخيه [illegible]

و[illegible] واحلنا و[illegible] [illegible] [illegible]

الحمد لله ولا يدوم الا وجهه 16 في ماي سنة 1921

الحمد لله الواحد القهار فسبحانه الغني الجبار زاجر الامواج ومصدر الجود والافتخار واذا خرج
نوره يضيء على البر والبحار واذا خرج ... مسكه يفوح على جميع الاقطار عند ... السيد
عزيزي السيد جلول بن احمد السلام عليك ورحمة الله وبعد كيف انت وكيف هي حالتك من جميع
الاحوال من علم الصلاح عليك اخبرك على القادر بن العربي والسيد العربي بن الخوجة والسيد
الطيب بن عبد القادر ولد خالك فهما يقرءان لك السلام ويخبروك بالصحة والامان وان كنت
تحب تسأل عن ذلك والحمد لله ... مدة ... ان شاء الله وانا باخبار الصحة
والعجب نبعث لك ... بروات ولم نرى لها جواب من عندك ولكن لابد عندك خبر
على الدراهم بعثتهم لك ... وهاني بعثت لك ... بكري اوكل ...
وكيف ... عشرة ايام ... وعشرة ايام وخمسة ... مدة
وبعد ... ولم ... حتى جواب من عندك واليوم ... الاخبار
وان ... نبعث لك والسلام ونحن على كل حال والسلام
والكاتب ... جلول ... الطيب بن عبد القادر ولد خالك ... يا ... تكتب
لنا حتى جواب واذا اخوك والسيد تكتب الاسم والبوم ... على كل حال ...
... والبوم ... وهذا ... الذي لم ...
... والسلام وكاتب الحروف ... الطيب بن علي ... والبوم ...
تكتب ... هذا ... تكتب على ... بن عامر بن احمد ...
... والسلام

الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله

في 15 مارس 1916 مسكياته

جناب المحترم محبنا النبيه الشيخ ابراهيم
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد
بلغني الآن جوابكم وحمدت الذي انتم بخير
والله يجمعنا واياكم في ابرك الساعة بجاه
صاحب الشفاعة امين فالذي اعرفك
بنازلة اخي صالح من جانب تأخيره عن
النيابة او لانه عاجز في خدمة سربيسه
من خلاص المصالح وغيره وبذلك وقع
هرج كبير بينه وبين حكومته الشماليه الآن
عزل ذلك الحكومة من منصبه هاذا الحاله
في العام البارح وانا نذهب عليه وفي هاته
السنة نوقع منه نزاع في خلاص الغرامة
ونعلم ان المستدين عنده كثير وهو في غاية
ما يكون من الخسارة الآن منهم للنصارى
عين كبير نائب اسمه صالح بمجرد ما سمع اخاكم
لم يخبرني مع انه مريض وقد بدوا عليه احبابه
. . . .

الحمد لله   وصلى الله على سيدنا

جناب الفاضل الاكرم السيد الشيخ احمد بن الحاج
الحاج سعد و الخو بلقاسم السلام عليكم ورحمة
الله وبركاته وبعد نخبركم على شان احوالنا لاباس
الا سوى ولا يخصنا من الله نعمه الا الاجتماع معكم
في ساعة الخير وراه اوح غايتكم عمي في بيب جاء
الباب البيض وانتم يا خوانا اتسلوا في الحوا
في الجوابات الي بيه محمد بن عثمان والي بيه الصالح ونحو بالكم
با نولي نسلك الجونوات امدمن العلا و راهم
فرح البيك ومدمن الحكاك منا عكسي راهم فرحو
خمسة عشر ايام وهم دوم خليين وانت يا خي بلاش
منقتح نشعل عليهم الدراهم راه الفرد عندي
من بكالت ستين وثلاثين ريال الناس كيف الي
وانت يا خي بلقاسم راه الحكمة الي رجعت من
تونس دها فدمنت لكم واخركم على الدراهم
الي شافين بسببهم راه فرحوا بيه الشكاي لملايش
نعجبج تو بيكم وبعد يا خي احمد نخبركم على ثلاثة
العوبين وراهم يا خي نبعث اليكم وراني ما نبعثهم
اعوبن الا ما نخد وقوا المرار وانت
تبعث للناس نخرلا نقول لهم يا خي يبعث
للبلاد العوين ويكتب خبركم والسلام من
اخيكم الحاج

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد واله

الى كريم الاجلال ابنا الطاهر بن عمي الله بن
يوسف السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد
نسئل عنكم كثير وان سئلتم عنا نحن بخير الله
وعافية وبعد تخبرنا ان السبب لم يكن منكم لم
تخبرني بجواب وان متحير منك بالسى ونخبركم
على اخوك محمد راه معنا يخدم في منزرت
وطايع السوق متاع محمود بن عمي الله العسكري
في بنزرت بسوق نوفل نمرو 104
1.457
ولازم تخبرني على العبور على حالك بان نستفاد
ويبلغ لك السلام من ولدنا ... والسوق
على ... جملت الطل ... [illegible] ... النعام
... اولاد عمك جملة وتبلغ منا السلام الى ...
المحبوب ... والسلام منا ولدك
محمد الله ... وكتب ١٢ في شعبان
سنة ١٣٣٥ ... جوان
١٩١٧

... السينت

Eine lexikographische Liste zum Dialekt der Brakna (Senegalaraber).

Im Anschluß an Koelles »Polyglotte«, Kolumne 4.

Nebst zwei Photographien.

(Vgl. MSOS. Bd. II. Abt. 2. S. 148ff., Jahrg. 1899.)

Von O. Rescher.

1. Vorbemerkung.

Durch den ebenso sprachlich als historisch interessanten Artikel Prof. Kampffmeyers »Materialien zum Studium der arabischen Beduinendialekte Innerafrikas« auf den Braknadialekt aufmerksam gemacht, wollte ich den günstigen Zufall, der einige Leute vom Stamm der »Beni Ḥasan« in unser Halbmondlager führte, nicht ungenutzt verstreichen lassen, und so säumte ich nicht, die Anwesenheit dieser Leute Prof. Kampffmeyer anzuzeigen. Leider jedoch war letzterer infolge dauernder anderweitiger Inanspruchnahme nicht in der Lage, die Aufnahme der Brakna in Wünsdorf vorzunehmen, und so mußte ich mich also, gegen meine anfängliche Absicht, notgedrungen schließlich selbst dazu entschließen, die Sache zu übernehmen, sollte nicht eine so seltene Gelegenheit unter Umständen ganz verpaßt werden. Freilich wurde die Inangriffnahme der Arbeit infolge ständiger dienstlicher Obliegenheiten und anderweitiger Abhaltungen immer wieder verzögert und hinausgeschoben, so daß von dem ungefähr zweimonatigen Aufenthalt der Leute nur eine Woche oder etwas mehr zum Zusammenarbeiten ausgenutzt werden konnte. Infolgedessen konnte auch von den Erfordernissen einer vollständigen Aufnahme (Grammatik, Vokabular, zusammenhängende Texte) nur ein Teil zur Ausführung kommen. — Was nun mein Vokabular anlangt, so möchte ich dazu folgendes bemerken: Behufs leichterer Vergleichung mit dem Wortlaut von Koelles Polyglotte (vgl. S. 148ff. Kol. 4) habe ich mich zunächst ganz an den Rahmen derselben angeschlossen; inhaltlich ist jedoch meine Liste um das Doppelte bis Dreifache reichhaltiger, weil ich — abgesehen von unwesentlichen Auslassungen — überall noch eine Menge Zusatzwörter gegeben habe, die ich (bezeichnet 1a, 1b bzw. 1α, 1β) nach Möglichkeit an passenden Orten eingeschoben habe. Da das Vokabular der Polyglotte — und dementsprechend auch meine Liste — weder ein Lexikon noch ein

praktischem Gebrauch dienendes »Gesprächsbuch« sein soll, sondern eigentlich nur als eine Materialsammlung zu sprachvergleichenden Studien gedacht ist, so schien mir die Gruppierung des Stoffes auch nicht besonders wesentlich. Insofern schon die Zusammenstellung bei Koelle bereits ziemlich willkürlich ist, so habe auch ich auf eine bestimmte alphabetische oder sachliche Anordnung verzichtet: immerhin habe ich nach Möglichkeit versucht, Substantiva und Adjektiva, Verba und Adverbia, Gleichartiges und Gegensätzliches tunlichst zusammenzufassen. — Was die Wiedergabe der Liste anlangt, so habe ich nur wenige Nummern weggelassen, einige (z. B. 111—113: *idol, greegree, sacrifice*), weil die Verdeutlichung dieser Dinge mir etwas kompliziert erschien, andere (153 ff.), weil diese Produkte des Senegalgebietes mir natürlich nicht zur Hand waren. Zweifelhaft sind mir außerdem eine Anzahl von Tiernamen geblieben, die ich den Leuten leider nicht in natura zeigen konnte: eine mir sehr erwünscht gewesene Besichtigung der verschiedenen Tierarten im Zoologischen Garten in Charlottenburg behufs genauer Fixierung der Namen mußte schließlich aus militärischen Erwägungen heraus unterbleiben.

Mein Interesse an der Aufnahme war, wie gesagt, in erster Linie ein linguistisch-sprachvergleichendes und gleichzeitig damit ein ethnologisch-historisches: das Phonetische ist daher in meiner Aufstellung — besonders bei der Bezeichnung der vielen »verflüchtigten« Vokale — nicht besonders zum Ausdruck gekommen. Ist schon die Aussprache der Leute bei den Konsonanten nicht immer ganz klar und eindeutig ([128] *sems*, pl. *šmâs*; daneben wieder *šems*), so ist sie bei den Vokalen noch unbestimmter. Die eigentliche Aussprache ist z. B. (von individuellen Schwankungen abgesehen) etwa *ḥəšš*, *ẓfər*[1] oder beinahe vokallos *ẓfr*: bei sorgfältigerer Aussprache kommt der Sprechende aber schon wieder einem *ẓfár*, wie ich das Wort in der Liste aufgenommen, ziemlich nahe. Sehr schwach ist die Aussprache des »*n*« am Ende der Pluralformen, so daß auch bei mehrmaligem Vorsprechen ein solches kaum hörbar wird[2]. — Was die Liste Koelles speziell angeht, so leidet sie vor allem an der mangelhaften Konsonantendifferenzierung, da die Transkription die emphatischen Laute *ḥ*, *ṭ*, *ṣ* völlig unberücksichtigt läßt (135) *shâb*: (122) *hádid*: (120) *el-mélh*: (111) *séher*: (36) *ḥā́ter*; (40) *tabéb*, *tubba*; (250) *taḥt* [lies wohl wie Kol. 3: *taht*[3] = طحت]: (242) *ʿataṣt* [doch wohl »*ʿatast*« = عطست]: (64) *sábâ*; (113) *sádâka*; auch stimmhaftes und stimmloses »*s*« bleiben ohne Unterscheidung (43) *sáṛabun* (= *zaġab*); (104) *múserā́ga* (= *mizrág*). — Abgesehen von einigen Druckfehlern ([201] pl. *lúsdu* statt *lusbu*) finden sich auch sonst Verwechselungen, die Prof. Kampffmeyer in seinen kritischen »Noten zum Braknadialekt« (S. 218 ff.) bereits rektifiziert hat, so die Vertauschung von Nr. 200 und 201 u. a.; einige Angaben der Liste wurden mir von meinen Gewährsleuten

[1] Das *r* sprach Ḥabbebak sehr rollend.

[2] Daneben freilich (50) *sinéï*, (60) *éidi*, (72) *riǧléï* ohne »*n*«.

[3] Es entspricht das *ḥ* Koelle's unserm *ḫ*.

auch direkt in Abrede gestellt, so z. B. (182) *her* pl. *herrân* (Ratte); (177) *ǧanam* als pl. zu *nâze* — lies übrigens (*nâǧe* bzw.) *naʿǧe*![1] —, vielmehr Kollektiv zu 177 und 178 (zusammen). Auch sonst machten die Leute manchmal andere Angaben (z. B. 105. 106 usw.); umgekehrt stimmt aber auch manchmal die Liste, wo sie sonst Ungebräuchliches gibt; so ist z. B. (135) *shâb* (Regen) gegen die Konjektur Prof. Kampffmeyers 194 u. (bezüglich einer Verwechslung von Regen und Wolke durch Koelle) richtig, insofern eben *sḥâb* tatsächlich von den Brakna im Sinne von Regen gebraucht wird (Wolke = *mizne*: klassisch مُزْنَة). — Auch ganz absonderlich aussehende Worte wie *tâdel* gut (218), *mâṣó* krank sind ebenfalls nicht als fehlerhaft zu buchen, sondern nur aus der mangelhaften Transkription Koelles heraus zu verstehen; sie sind übrigens von Prof. Kampffmeyer bereits richtig etymologisiert worden (vgl. S. 200) 10 bzw. 220 paen. = موجوع und معتدل (mir selbst wurde allerdings die 5. Form متعدّل angegeben). — Interessant sind einige Einzelheiten des Braknadialekts, z. B. die Metathese *mušekred* (= alger. *mukešred* »kraushaarig«, vgl. Cherbonneau Journ. as. Octobre-Novembre 1861 S. 389; *ḫarazt* »regarder« = alger. *ḫzârt*; (262) *ṣanett* »lauschen« = *naṣata* (?)]); ferner der Lautwechsel (*ḫ* und *ʿ*: z. B. *ḫišš* »Nest« = عشّ [197], wozu man die Bemerkungen Prof. Kampffmeyers zum Schoadialekt S. 196 u. vergleiche) u. a. m. — Hier angehängt mögen noch einige persönliche Notizen über meine beiden Braknaleute Platz finden[2].

Meine Gewährsleute waren 1. Ḥábbebak, 29 Jahre alt, von Vater- und Mutterseite aus dem Stamm der Brakna, eine Tagereise von Podor (am untern Senegal) entfernt. Muttersprache seiner Eltern beiderseits Arabisch; er kann aber von klein auf auch schon die Wolоff- und Tukulorsprache. Bis zu seinem 27. Jahre war er ständig im Stamm der Brakna als Viehbesitzer und mußte sich 1915 in St. Louis zum Militärdienst stellen. Vier Monate wurde er dort militärisch ausgebildet und dann direkt per Schiff nach Marseille übergeführt. Darauf war er weitere 4 Monate zusammen mit andern Senegalesen in der Nähe von Fréjus. Zuletzt kam er an die Front, wo er schon nach 2 Tagen verwundet in deutsche Gefangenschaft fiel. Nach längerer Lazarettbehandlung brachte man ihn schließlich ins Halbmondlager, wo er zum erstenmal mit algerischen Arabern zusammenkam. Da sein Aufenthalt bis heute (August 1917) erst zwei Monate beträgt, kann also eine Beeinflussung durch das algerische Idiom kaum in Frage kommen, zumal die Insassen seiner Baracke fast alle ebenfalls Senegalneger sind. 2. Sidi nǧai von den Tukulor: 25 Jahre. Sprache seines Vaters Tukulor, die seiner Mutter Brakna-Arabisch. Von Jugend auf dreisprachig (wie oben). Auch er steht erst seit 2 Monaten in Berührung mit

[1] Ebenso *z* statt *j*: (235) *zêt* statt *jêt*, was sicher nur auf fehlerhafter Aussprache oder Wiedergabe der Gewährsleute Koelles beruht.

[2] Die zwei Photographien verdanke ich der Freundlichkeit von Hrn Prof. Dr. Rudolf Pöch-Wien.

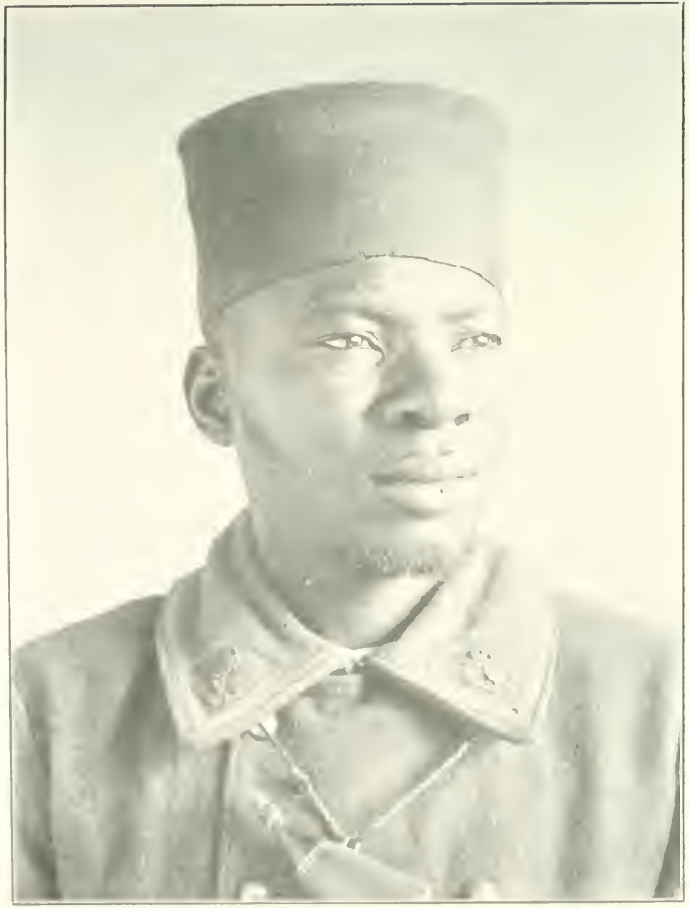
den algerischen Arabern. Spricht etwas, ein allerdings ziemlich barbarisches Französisch (colère und coulem sind ihm ziemlich »*kifkif*«), scheint aber etwas aufgeweckter als Hábbebak. Letzterer verrichtet regelmäßig seine Gebete und gilt sozusagen als »marabout«; persönlich ist er sehr willig, von jener dem Neger eigentümlichen einfachen Offenheit und ständigen Zufriedenheit. — Beide sind illiterat.

2. Die Beurteilung der Braknaleute.

Es wird zunächst als wissenschaftlich anfechtbar erscheinen, irgendeine ethnische Gruppe nach drei[1] Exemplaren derselben beurteilen zu wollen: wenn wir aber annehmen dürfen (und zunächst spricht ja wohl nichts dagegen), daß die drei Leute unseres Lagers wenigstens ungefähr den Durchschnittstypus der Brakna repräsentieren, so stehen wir gewissermaßen vor einem Rätsel. Denn somatisch sind die drei Gefangenen zweifellos durchaus negroid, während ihre Sprache ein von Negerelementen nur ganz schwach durchsetztes und im übrigen verhältnismäßig reines Arabisch darstellt. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Mangels genügender historischer Dokumente können wir nur Vermutungen äußern, von denen mir zwei besonders der Berücksichtigung wert erscheinen: 1. Die Masse der Braknas war ursprünglich ein Negerstamm, der von arabischen Eindringlingen durchsetzt und zur arabischen Sprache herübergezogen worden ist, während diese Eindringlinge (auf Grund ihrer geringen Zahl) bald in der Masse der Neger aufgingen; oder aber — was bedeutend wahrscheinlicher — 2. die Brakna sind ein ursprünglich hellfarbiger arabisierter hamitischer oder auch direkt arabischer Stamm, der bei seinen Wanderungen in den Süden immer mehr dunkelfarbiges Blut (Negerfrauen) in seinen Verband aufnahm und so schließlich selbst vernegerte. Für diese letztere Vermutung spricht besonders der Umstand, daß die Brakna auch heute noch in Zelten wohnende, Vieh züchtende Nomaden sind, während die eigentlichen Neger im großen ganzen stets mehr oder weniger als seßhafte Ackerbauer auftreten. Wie dem aber auch sein mag, bleiben die geschichtlichen Verhältnisse vorläufig auch noch im dunkeln, so ist es doch unbestreitbar, daß die Brakna (nach ihren eigenen Angaben) völkisch sich durchaus als Senegalesen fühlen und auch als solche behandelt sein wollen.

NB. Zur Vergleichung des folgenden Vokabulars ist neben Dozy und Beaussier vor allem das Glossar von Stummes »Märchen aus der Stadt Tripolis« [abgek.: Trip.] heranzuziehen.

[1] Der Dritte »Djibrin« war ein (Halb)Vetter des Hábbebak; ich habe ihn zu meinen Aufnahmen weiter nicht herangezogen. [Inzwischen verstorben.]



3. Das Vokabular.

Die Zahlen von 1 bis 20 ff. scheinen mir ganz mit den algerischen identisch mit Ausnahme von »zwei« »*iṯnên*« statt »*zûǧ*« (*zûj*). Daß fremde Einwirkung vorliegt, kann nicht behauptet werden, da die Leute eine solche entschieden in Abrede stellen.

21 Mann *râǰel* — *raǰâle*: *reggâš* — *ärṇagiš*
22 Frau *mrâ* — *ʿalayât* (K. besser (?) *eyalât* عائلات)
23 Knabe *ṭföl* — *eyyil*. Als Säugling heißt er: *ṣâbi* oder *ješir*: dann *ṭfeil*, zuletzt *ṭföl*.
24 Mädchen *ṭiǰfla* — *ṭafilât*. Als Säugling: *tiširt*: dann *ṭfeila*
25 Vater *bû* — *buât*
26 Mutter *umm* — *ummât*
27 Großvater *ǰidd* — *ǰdûd*
28 Großmutter *ǰidda* — *ǰiddât*
29 Sohn *wulid* — *aulâd*
30 Tochter *mint* — *emuât*
31. (32) Bruder *ḫû* — *ḫût*
33. (34) Schwester *ḫutt* — *aḫwât*
35 Freund *ḥabib* — *ṣâḥib*; *aḥbâb* — *aṣḥâb*
36 Fremder *ḫâṭer** — *berrâni*: *ḫuṭṭâr*
37 König *sulṭân* — *salâṭîn*
38 Sklave *ʿabd* — *ʿabîd*
39 Sklavin *ḫâdim* — *ḫadâm*
40 Doktor *ṭabîb* — *ṭiǰbba*
41 Medizin *duâ* — *duâyât*: *tafalašêt* ist eine ganz bestimmte Medizin aus getrockneten Blättern
42 Kopf *râs* — *roʾs*
43 Haar *zǰâb*; einzelne Haare *zaǰbât*
44 Gesicht *uǰéh* — *uǰûh* (Aussprache ist mir nicht ganz sicher).
45 Stirn *ǰibha* — *ǰibéh*
46 Nase *ḫamfra* — *ḫanâfir*
46a Nasenloch *herdat el-ḫanâfir*
47 Auge *ʿain* — *ʿainin*
47a Augenbraue *ḥâǰib*: *ḫorb* — *ḥwâǰib*: *aḫráb*
47b Augenlid *ǰfen* — *ǰfûn*
47c Wimper(n) *hidib* (*coll.*)
48 Ohr *uden* — *udnêi*
48a Ohrläppchen *ḫâlma* — *ḫalem*
49 Mund *fum* — *fuâm*
50 Zahn *sinu* — *sinêi*
50a Backenzahn *ders* — *drôs*
51 Zunge *lisân* — *lisne*
52 Schlund *ḫalg* — *ḫlûg*
53 Gurgel *buḫšiša*[1] — *bḫâšiš*
54 Nacken *gaṣâba* — *gṣâṣib*
55 Schulter *mânkih* — *muâkib*
56. 57 Arm, Oberarm *drâʿ* — *derʿa*
58 Unterarm *zind* — *znâd*
59 Bein *gâʿima* — *guaïm*
60 Hand *eïd* — *eïdi*
60a Faust *ṭuletmit* — *ṭuletmâtin* (?)
61 innere Hand *kâff* — *kfûf*
62 Fuß *krâʿ* — *kerʿaï*
62a Knöchel *kaʿba* — *kaʿab*
63 Fußsohle *bijâd elkrâʿ*
64. 65 Finger, Zehe *ṣbuʿ* — *aṣbâʿ*; genauer: *ṣbuʿ el-eïd*; *ṣbuʿ el-krâʿ*
66 Ellbogen *marfig* — *mrâfiq*
67 Rippe *ḍalʿa* — *ḍlû*
68 Brust *gâšûš* — *guâšiš*
69 Frauenbrust *bezzûla* — *bzâzil*
70 Bauch *kirš* — *krûš*
71 Nabel *surra* — *surur*
72 Schenkel *faḫḍa* — *afḫâd*; *riǰla* —
73 Knie *rukba* — *rkâb* |*riǰlen*
74 Ferse *gdîm* — *agdâm*
75 Nagel *zfâr* — *azfûr*
76 Haut *ǰild* — *ǰlûd*
77 Knochen *aʿzâm* — *aʿzâm*
78 Ader *ʿirg* — *ʿurûg*
79 Blut *dem*

[1] Dies erste *š* ist, da wohl bloß Schreibfehler im Manuskript, von mir erst nachträglich eingesetzt worden.

* Vgl. Trip.

Zusatz:

a) Handgelenk *rsoǰ — ersâǰ*
b) Rücken *ẓhár — ẓhúra*
c) Achselhöhle *bât — biṭân*
d) Herz *galb — glúb*
e) Lunge *rija — rija* (?)
f) Podex *wurk — aurák*
g) Hüfte *ḥargef — ḥarágef*
h) Hinterbacke(n) *tikka — tkik*
i) Eingeweide *muṣrân — mṣârin*
k) Lippe *šârib — šwârib*
l) Schnurrbart *zaǧab eš-šârib*
m) (Knebel-) Bart *leḥja — leḥâje*

80 Krätze *ǰarab*
81 Pocken *ǰidri*. (Ich bin nicht sicher, ob 80 und 81 nicht umzustellen sind).
81a Wunde *ǰerḥ — ǰrûḥa*: (Schnitt-) ~ *giṭ'a — gṭû'a*: (Stich-) ~ *degga — deggât*
82 Hut *ǧufâra — ǧfâǧir*
83 Fez *gilmiz — glâmiz*. Vgl. Trip.
84 (große) Stiefel *ḫ fög — aḫfâg*
84a Sandale *na'âle — na'â'il*
84b Huf *ḥâfir — ḥuâfir*
85 Hemd *tirki — träke*
86 Hosen *sirwâl — sarâwil*
87 Weste (fehlt)
88 Stadt *maḥṣar — mḥâṣir* (?); *garia — gariât*
88a Dorf *däšra — dšûr*
89 Markt *soq — swâq*; *marbaṭ — mrâbiǰṭ*
90 Haus *dâr — dijâr*
90a Zelt *ḫaïme — ḥijâm*
91 Türe *bäb — bîbân*; *miǧläge — mǧâlig*
91a Fenster *mirwâḥa — marâwiḥ*
92 Türeingang *fum — fuâm*
92a Schlüssel *miftâḥ — mfâtiḥ*
92b Türschloß, Vorhängeschloß *gföl — agfâl*
93 Bett *fraš — forše*: *serir — srâ'ir*
94 Matte *ḥṣira — ḥṣâ'ir*. (93 und 94 bei Koelle sind doch wohl umzustellen.)
95 Messer *mûs — muâs*
95a Kamm *mešaṭ — mešṭa*; *serrâḥ — serâriḥ*
96 Löffel *mḥâra — mḥâ'ir*
97 Ohrgehänge *ḫurṣ — aḫrâṣ*
98 Armband *ḍarrâḥa — ḍrâriḥ*: *dibliǰ* [klass. دملج] — *dbäliǰ*
98a Ring *ḫâtem — ḫwâtem*
99 Topf *marǰen — mrâǧen*; *sabra — suâber* (oder *ṣ* ?)
99a Flasche *bûš — abwâš* *
99b Glas *kâs — kisân*
100 Kürbis *ḫâǧe — (ä)ḥdéǧ*
101 Flinte *medfa' — mdâfa'*: Kanone *náfyḍ — anfâḍ*
102 Pulver *bârûd*
102a Kugel *rṣâṣ*
102b Waffen *silâḥ — âlât el-ḥarb*
103 Schwert, Degen *sēf — sjûf*
103a Scheide *ǰû' — ǰû'je*
104 Lanze *mizrâga — mzâriǧ*
104a Speer *ḫriš — ḫiršân*
105 Bogen *gós — goás*
106 Pfeil *niššâba — nšâšib*
107 Brücke *sâle — salât, sawâ'il*
108 Krieg *fitna — ftén*; Frieden *'âfije*; *ṣulḥ*; ~ schließen *jeta'âfau*: *jeṣṭalḥû — jeṣâlḥû*
109 Gott *mûlânâ*; *allâh*
110 Teufel *blîs*; *šeiṭân*
111—113 lasse ich aus
114 Himmel *smâ — samawât*
114a Paradies *jenne* (*ten'âm*)
115 Hölle *ǧehennem — nâr*
116 Feuer *nâr — nirân*
117 Wasser *mâ'*
117a Brunnen *ḫâsi — ḥesjân*
117b der See *bḥaïr — bḥaïrât*
117c die See *el-bḥâr* (*e*)*laḥdar*
117d Bach. Fluß *sejl — sjâl, sjûl*
117e (Fluß-) Tal *ouâd — ouidân*
118 Suppe, Essen usw. *ṭa'âm*
119 Fleisch *lḥâm — lḥumât*
119a Brot *mburájje — mbúru* [1]
119b Mehl *dgiǧ*
120 Salz *milḥ*
121 Gold *ḏeheb*

[1] D. h. Maisbrot.

* Beaussier بوش = vase en terre.

121a Silber *faḍḍa* (auch *argent* »Geld«)
121b Kupfer *nḥâs*
122 Eisen *ḥdîd*
122a Glas *ǧuzâz*
122b Leder *jild* — *jlûd*
122c Riemen *sejr* — *sjûr*
123 Stein *ḥajra* — *ḥjâr*
124 Axt, Hacke *gädûm* — *guâdîm*
125 Säge *qaṭṭâ'a* — *qṭâṭi'*
125a (Hand-) Mühle *rḥâ* — *rohje*
126 Buch *ktâb* — *ktûb*
127 Tinte *ṣämja* — *ṣmuǧ*
127a Schreibrohr *ǧalem* — *ǧlûma*
127b Tintenfaß *bnš eṣ-ṣämja*
127c Tabak *dêre*: Kau ~ *manêǧe*
128 Sonne *sems* — *šmäs* (*smäs*)[1]
129 (Voll-)Mond *qamar* (einzeln: *qamra*)
130 Neu-, Halbmond *šhâr* — *šehra*: *hilâl*
131 Tag *nahâr* — *naharât*
132 Nacht *lêl* — *lejâli*
133 Sommer *ṣaïf* — *ṣaïfât*
134 Herbst *ḫerif* — *ḫrâ'if* (Regenzeit)
135 Regen *maṭar* — *sḥâb*; Donner *ra'd* — *r'ûd*; Blitz *razza* — *rzoz*
135a Wolke *mizna* — *mzûn*
136 Tau *tallamait*[2] — *nedâ* — *nedwa*
136a Hagel *tebrûd*
137 Kohle *ḥmûma* — *ḥmûm*
137a glühende ~ *ǧamra* — *ǧemâr*
138 Rauch *duḫân* — *aḫâḫin*
138a Dampf *réǧwa*
139 Seife *ṣâbûna* — *ṣubûn*
140 Sand *baṭḥa* — *bṭâḥ*
140a Berg *kidja* — *kdâ*; *teǧâla* — *tuâǧil*
140b Erde *trâb*
140c Weg *ṭriq* — *ṭurga*; *taures* — *tursân*: *gdîma* — *gdâ'im*: Fußweg, kleiner Steig *maḫuar* — *mḫâuer*: *mḫaiuer*
140d Ebene *trâb metgâde*
141 Boot *ǧarib* — *ǧuârib*
141a großes Schiff *sefina* — *suâfin*
141b Segel *bind* — *bnûd* (?)
142 Stuhl *mig'ada* — *mgâ'id*
142a Leiter *ṭallâ'a* — *ṭallâ'ât*
143 (große) Nadel *brâ* — *ibâri*; kleine ~ *muškâre* — *mšâkir*
144 Faden *silk* — *slûk*
144a Ball *tâud* — *tuâd*
145 Strick *ḥəbêl* — *aḫbâl*
145a Schnur *šarke* — *šrâk*
145b Sack *zgîba* — *zgâ'ib*
146 (Eisen) Fesseln *ḥdîd* — *ḥidde*
147 Trommel *debâl* — *dbûl*
148 Baum *sedrâja* — *sdâr*[3]
148a Zweig *'arš* — *a'râš*: großer ~, Ast *agûm* — *igûmen*
148b Harz *'ilk*
148c Gras(pflanze) *rebi'a* — *rebi'* (koll.)
148d Blume *nuwâra* — *nwâwîr*
149 Holz *laḥḍab*; *'ûd*
149a (lange) Stange [Telegraph usw.] *rkiza* — *rkâ'iz* [ركيزة]; (*perche*) *amoïtar* — *imâtaren*
150 Stock *debbûs* — *dbâbis*
150a Loch *herda* — *herûda*
150b Loch (im Holz) *tyfyrgyyga* — *tyfyrgyggât**; (= die Ritze) *fulḥ* — *flûḥa*: (im Sand usw.) *gâr* (*ga'r*?)
150c Loch (in der Kleidung), Riß *daydag* (?)
151 Blatt *warga* — *óráy*

[1] Die Aussprache s bzw. š wechselte II. immerwährend.

[2] Mit طل zusammenhängend?

[3] Von Bäumen wurden wir folgende, die ich hier natürlich nicht identifizieren kann, genannt: *teidûm* (koll.): 1: *teidûmájje*; *amûr* (koll.): 1: *amûra*; *'irwâl* (koll.): 1: *'irwaláje*; *(i)sdîr* (koll.): 1: *sidrájje*; *teîšit* (koll.): 1: *teîštájje*: *eǧnin* (koll.): 1: *egninâjje*; *ṭalḥ* (koll.): 1: *ṭalḥájje*; *eǧlâl* (koll.): 1: *eǧlâlájje*; *imšîš* (koll.): 1: *imšišâjje*; *temât* (koll.): 1: *temâtájje*; *erzig* (koll.): 1: *erzigájje*: *ǧibb* (koll.): 1: *ǧibbaje*; *dônbu* (koll.): 1: *dymbájje*; *turja* (koll.): 1: *turjájje*.

* Zum Verb فرّق?

151b Rinde *gišra — gšúr*
152 Wurzel *ʿyrg — ʿurúg*
152a (Baum) Stamm *(i)ǧdír — ǧdúra*
153 Palmbaum *naḫla — nḫál* (koll.)
154—156 lasse ich aus (cfr. Vorbemerkung)
157 Baumwolle *kitâna*
158—160 lasse ich aus
161 Reis *mâro*
161a Speise (jede ohne Unterschied) *ṭaʿâm*
162—164 lasse ich aus
165 Pfeffer *fulful*; *ḥrór*
166 Zwiebel *bṣál* (einzeln: *baṣla*)
167 Maïs *mâka* (einzelne Stande [?] *tatkulêt*)
167a Hirse *zráʿ*
168 Bohnen *atlégen*: eine Bohne: *atlégéna*
169 lasse ich weg
170 Wald *ǧâba — ǧujúb, ǧib*
171 Pferd *zâmil — zuâmil*; Füllen (männlich) *ḫauli*
172 Stute { *fras — ḫeil*; Füllen (weiblich) *mṭije — mohra*
172a Reiter *fâris — firsân* (cfr. 261s)
173 Kuh *bagra — bagrât*; *zâʾila — zuâʾil*
173a Euter *draʿ*
173b Zitze *bezzûla*
174 Ochs *ṭôr — ṭijâr*; *audâš — udišen*: kleiner Ochse *ädärif — idärfen*
174a Kalb *ʿijîl — ʿujûl*
173—174a zusammen *lobgár* (Rindvieh) koll.; Herde *gṭʿa* (10 bis 20 Stück Kühe)
175 Milch *lebén*
176 Butter *zibda*: Butterschmalz (?) *dhén*
177 (weiblich) Schaf *náʾja — naʿáj*
178 Widder *kibš — kibâš*
179 Ziege *ʿanz — maʿaz*
180 Ziegenbock *ʿatrûs — ʿatâris*: Kleinvieh *ǧanem*
180a Horn *garn — grûn* (*grón*)
180b Wolle *zǧáb*; *ṣûf*
181 Katze *nos — anṇás*; fem. *nosa — nosát*; *mûš — mšûše*
181a Wildkatze *gyṭṭ — gṭûṭa*
182 Maus *fâr — firân*; *ndumri — ndumrât*
183 Schwein *ḫanzîr — ḫnâzîr*
183a Wildschwein *ʿarr — ʿarrât*
184 Fledermaus *darreiš* (?)
185 Taube *ḥmáma*: coll. *ḥamám*
186 Papagei (?)
186a Käfig *zriba — zrâʾib*
187 Huhn *dike — dikât*
188 Hahn *dik — diyûk, adyák*
189 Ei *baiḍa — bayaḍ*; einzelne *baiḍât*
190 Vogel *ṭêr — ṭiyûr*
190a Rabe (Krähe) *ǧej — ǧejjât*
190b Schnabel *ḫašm — ḫšûma*
190c Flügel *ǧenáḥ — ǧenḥa*
190d (Vogel) Feder *ríša — riš* (coll.)
190e Strauß *naʿâma — naʿám* (coll.)
190f Storch (?) *ʾidanáj — idanâʾin*
191 Fisch *ḫûte — ḫût* (coll.)
191a Gräte *šûkat ḫûta — šûk el-ḫût* (coll.)
192 Schlange *ḫanäš — ḥenûše*
193 Skorpion *ʿagrab — ʿagârib*
194 Moskito *nâmûsa — nâmûs* (coll.)
195 Schmetterling *bu furṭuṭa — bu furṭuṭât*
196 Spinne *retla — (e)rtäl*; Spinnennetz *ḫbä*[1] *erretla — aḫbä er-retla*
197 Nest *ḥišš — ḫšuše* (= عش)
198 Biene *naḫla — naḫál* (coll.)
198a Wespe *naḫle ǧâgu — n(a)ḫát ǧâgu* (coll.)
199 Honig *ʿasel*
200 Löwe *sbáʿ — sbúʿa* (brüllen *jizher*)
201 Leopard *nimir — nemûra*
201a Wolf (?) *ḏiʾb — ḏijâb*
202 Elefant *fil — afjál*
203 Elfenbein *sinn el-fil — sinnêï el-fil*
204 Krokodil *nerwa — nerwât*

[1] Wohl zu خباء »Zelt«

205 Affe *fama* — *famât*: *tfeilat el-ḥlä*: *abúkär* (?) — *buákir*: *ḫmís* — *ḫumsáu*

206 Chamäleon *lebúje* (?)

207. 208 Eidechse *kúti* (?) — *kuáta* (?): mit rotem Kopf *kiuǧ* — *kenâǧe* (?)

209 Frosch *jrâna* — *jrân* (coll.)

210 Schildkröte *fakrón* — *fkärin*

210a Schnecke *bu gläle*

210b Schneckenhaus *aguſál* (?) *aguäfil*

210c (Regen-) Wurm *muḫjit ettráb* (?) — *mḫújet ettráb* (?)

210d Floh *fuǧǧája* — *fuǧǧ* (?)

210e Laus *gamla* — *gmál* (coll.)

210f Krebs *muselmâ* (?) *

210g Fliege *dimbäna* — *dimbän* (coll.)

210h Heuschrecke *jrâda* — *jrâd* (coll.) [Die Brakna essen sie nicht, dagegen der Nachbarstamm der Trärza (Spott?)]

210i Käfer *ḫamfúsa* — *ḫanâfis*

211 Hund *kelb* — *kläb*

211a Stachelschwein *ḍirbân* — *ḍrábin*: Stachel *šúka* — *šúk* (coll.)

211b (zahme) Häsin *nerib* — *nuárib*

211c (zahmer) Hase (lapin) *ḫuzz* — *ḫzúze* [cfr. *Muḥiṭ* خزز]

211d wilder Hase (lièvre) *ḍámi* — *ḍimján* [1]

211e Eichhörnchen *mundriš* (?): Schwanz *ḍbib* — *ḍbâ'ib*

212 lang *ṭwil* — *ṭwál*

213 kurz *qṣir* — *qṣâr*

214 Farbe *lón* — *elwân*: *waṣf* — *auṣáf*

214a weiß *abjaḍ* — *bíḍ*

215 schwarz *ákḥal* — *keḥöl*: *edhem* —

216 rot *aḥmar* — *ḥómr* [*dehem*

217 blau und grün [2] *aḥḍar* — *ḥúḍr*

217a gelb *aṣfar* — *ṣufr*: getupft, gesprenkelt *argaṭ* — *róguṭ*

218 gut *ma'lúm*: *krim*: *saḥḥi* (*saḥi*?): *muta'addel* — *ma'lúmiu*: *kurme*; *saḥḥijin*; *muta'addelin*

219 schlecht *'mḥaili* — *mḥailijin*

220 alt *šeïbâni*: *kchel* — *šuábiu*; *khúle*

221 jung *sǧir* (15 Jahre): *afograš* (25 Jahre) — *sǧár*: *afgariš*

222 krank *maujú'*: *gäisfihšei* (?); *marid* — *mweǧa*: *gaïsfihumšei*: *murdá*

223 gesund *ṣḥiḥ* — *ṣḥáḥ*

224 heiß *ḥámi* — *ḥummân*

225 kalt *bärid* — *bärdin*

226 naß *meblúl* — *mbélla*

227 trocken *jábis* — *jubus* (auch: welk)

228 gefräßig *wakkal* — *wakkäla*

229 dumm *fueïsid*, *mubeddel* — *fueïsidin*; *mubeddelin*

230 reich *semin* — *smán*

231 arm *faqir* — *fuqará'*

232 gerade *museggem* — *museggemin*

233 krumm *a'weǧ* — *á'uǧ*

233a unverträglich *aḥmaq* — *ḥumâqa*: *fâché*: *menfeg'* — *menfeg'in*: *meǰellej* — *meǰellejin*

233b dick *mwángki* — *mwángkiji(n)* (?)

233c mager *nágjḍ* — *nagəḍ*

233d glatt *mlis* — *mijls*

233e rauh *áḥraš* — *ḫoršs*

233f blind *á'má* — *'umi*: einäugig *á'war* — *'ár*

233g taub *aṭraš* — *ṭuršs*

233h stumm *ebkem* — *bikem*

233i welk *jábis* (vgl. 227)

233k frisch *aḥḍar*

233l alt *ders* — *dirsu*: neu *jdid* — *jdijd*

233m bewaffnet *musellaḥ* — *mušarmaṭ*

233n weit *ba'id* — *ba'idin*

233o nah *grib* (*grejjib*) — *grejjibin*

233p schläfrig *na'sán* — *ná'su*

233q müde *fetrán* — *ftáva*

233r hart *gäsi* — *gäsijin*

233s weich *lijin* — *elján*

233t leicht *ḫfif* — *ḫfáf*

233u schwer *ṭgil* — *ṭgál*

---

[1] Das *ḍ* ist mir nicht sicher.

[2] Meine beiden Leute sahen wohl den Unterschied, gaben aber immer nur »*aḥḍar*« für blau und grün an.

* = *Mūs el-mā'*

233v salzig (Wasser) *mâliḥ — mälḥin*
233w süß (Wasser) *ḥlû — ḥlûwin*
233x satt *šebʿân — šbâ*
233y hungrig *jiʿân — jiʿâ*; *ḍanrân — ḍumâra*
233z kahl *agraʿ — gurʿ*
233α kraus (Haar) *mšekred* (algerisch: *mukešred*)[1]
233β schlicht, straff (Haar) *asbaṭ*: (*zaġba*) *sabṭa*
233γ stumpf (Messer) *ḍâfir*
233δ schneidend *muḍarraq* (cfr. 264γ)
233ε ledig *sirgâġi*; *msirgi — sräge*: *ḥeǰǰâl — ḥeǰäǰil*
233ζ fleißig *šaġǧâl* (*maʿlûm*)
233η faul *mâ(ḥ)u šaġǧâl*: *ḥaġġân*
233θ geizig *mḥâli — mḥaïlijin*
233ι freigebig *krim — krûma*: *saḫḫi — saḫḫijin*; *maʿlûm — maʿlûmin*
233κ neidisch *ḥâsid — ḥussâd*
233λ eng *ḍijig — adjäg*
233μ weit *wâsiʿ — wâsiʿin*
233ν dunkel *muẓallem*
233ξ hell *muḍaġġi*
233ο schmutzig *m(u)essaḫ — m(u)eshin*
233π sauber *masgûl*[2]; *ṭahar*: *naḍif*
233ϱ verschnupft *mnauzel — mnauzelin* (Schnupfen *näzile*)
234 gehen *mšëït*
235 kommen *jëït*
236 rennen *jreït*; *dfaʿt*
237 stehen bleiben *ugǧft*
238 sich setzen *gaʿádt*
239 hinliegen *tkeït* (إتكّ)
240 atmen *teneffest*
241 husten *kaḥḥëït*
241a niesen *ʿaṭast*
242 zuvorkommen *sebegt*
243 schnarchen *nḫart*
243a gähnen *ṭaʾubt*[3]
244 lachen *ḍḥakt*; lächeln *tbessemt*
245 weinen *bkëït*
246 (nieder)kauern *kersât* (?)
246a knieen *deggëït rekibti*
247 träumen *ḥlimt*
248 (richtig) schlafen *rgídt*
248a dröseln, (im Sitzen etwas) schlummern, leicht schlafen *naʿest*
249 sterben *mitt*
250 fallen *ṭaḥt*
251 aufstehen *gumt*
252 sprechen *tkellémt*
253 hören *smaʿt*
254 verlangen, bitten *ṭalábt*
255 sich waschen *staḥamt* (استحممت)
255a waschen *ġsilt*
256 sehen *šift*; *ḫarazt* (algerisch: خزر)
257 nehmen *qbaḍt*
257a jemand anpacken *(a)ḥkemt*
258 verkaufen *bîʿt*
259 kaufen *šréït*
260 lieben *bġëït*
261 geben *aʿṭeït*
261a aufwecken *gejjemt*
261b aufwachen *wuʿait* (?)
261c ausziehen (Kleid) *fsaḫt* (*Beauss.*)
261d anziehen *libést*
261e wechseln (Kleider) *beddelt*; auch: tauschen
261f (revidieren) durchsuchen *nebbeš*
261g bedecken (mit Deckel) *ǧaṭṭéït*
261h schließen *gfalt*
261i öffnen *ftaḫt*; *gšaḫt* (*kšaḫt* ?)
261k (ein)sammeln *jmaʿt*
261l zerreißen *gṭaʿt*; *šeggëït*
261m zerschlagen *degdegt* (دقدق)
261n nähen *ḫajjaṭt*
261o anzünden *gdît*[4]; *ṭeggebt* (تقبّت cfr. Beaussier, Wahrmund)
261p löschen *tfëït*
261q töten *qtilt*: den Hals abschneiden *ḍbáḥt*; *naḥárt*

[1] Siehe Cherbonneau, Journ. as. Oktober-November 1861. S. 389.
[2] Fehler für »*maġsûl*«?
[3] Im Manuskript (wohl irrtümlich) »*ṭaʾukt*«: Trip. »ttöüwub«.
[4] Ebenso algerisch: وقد = قدى bezw. وقد.

261 r aufgraben *ǰhárt*
261 s reiten *rkibt*; Reiter (auf Roß) *fáris*; (auf Kamel) *bǰáuwí — beǰwán*
261 t lecken *lḥast*
261 u kleben *gárreït*
261 v abreißen *dagdagt* (= 261 m)
261 w aufhängen *ʿallagt*
261 x berühren *messéït*
261 y kitzeln *hérreït*
261 α sich fürchten *ḫuft*
261 β sich verbergen *ḫregt*
261 γ tragen *rfidt*
261 δ pfeifen *ṣofart*; schnalzen (mit der Zunge) *qarqárt*
261 ε singen *ǵánneït*
261 ζ tilgen, wegradieren *maḥeït*
261 η rufen, schreien *ʿajjaṭt*
261 ϑ verbrennen *ḥaragt*
261 ι blasen *nfaḫt*
261 κ beend(ig)en *uféït*
261 λ schwimmen *ʿumt*; (unter)tauchen *ǵamést*; auftauchen (aus dem Wasser) *nṭigt* (*ṭ*?)
261 μ rasieren *ḥassent*
261 ν beißen *ʿaḍḍéït*
261 ξ küssen *ḥabbeït*
261 ο zwicken *garmaṣt* [zu قرص]
261 π stechen *deggéït* (vgl. Trip.)
261 ϱ (mit der Hand) [ab]schnellen *kembért*
261 σ zählen *ḥsibt*
261 τ einwickeln, einschlagen *kettébt* (so?)
261 υ ausreißen (Haare) *ntift*
261 φ falten (Papier) *ṭweït*
261 χ zerknittern (Papier) *lemlemt*
261 ψ zuwinken *šejjart* [cfr. 262 o]
262 a kriechen *selelt*
262 b drehen *senent* (*ṯenent*?)[1]; sich drehen *tqellebt*
262 c pressen *ʿaṣart*
262 d reiben *msaḫt* (auch: ausfegen, auskehren)
262 e tanzen *rqeṣt*
262 f kauen *mḍaǵt*
262 g binden *rbáṭt*; knoten *ḥazimt*
262 h lösen, aufknoten *ḥalléït*
262 i schütteln *hezzeït*
262 k ziehen *ǵarréït*
262 l lauschen *ṣanétt* (نصّت)
262 m vergessen *nseït*
262 n zittern *rǰift* (= رجفت)
262 o schwingen *šejjart* (vgl. 261 ψ)
262 p zielen (mit Gewehr) *meddéït* (eigentl.: ausstrecken) (vgl. Trip.)
262 q (ab)schießen *ḫabáṭt* (*ṭ*?)
262 r (be)zahlen *ḫalláṣt*
262 s ausleeren *kebbéït*
262 t herausnehmen *glaʿt*
262 u füllen (mit) *daḫḫált*
262 v laden (Gewehr) *ʿammárt*
262 w folgen *tabaʿt*; s. rühren *tḥarrekt*
262 x nachahmen *ḥámert — nḥámer*
262 y (Kopf) neigen *denkest* [*errás*] cfr. *Beaussier*
262 z riechen *šemmeït* (auch: schnupfen): dazu *šemm*: Schnupftabak
262 α (weg)werfen *zregt* [cfr. Dozy]
262 β (an)spitzen *ḍarragt* (?) [264 η]
262 γ schlagen *batteït* (*ṭ*?) [battre??]
262 δ schwitzen *ʿaragt*; frieren *bridt*
262 ε beschimpfen *ʿajjebt*; loben *škart*: *madáḥt*
262 ζ bürsten *sraḥt*[2] (cfr. 264 p)
262 η wägen *uzint*
262 ϑ zornig sein gegen *ḥagárt* (mit acc. pers.)[3]
262 ι suchen *lauuedt**; finden *jbárt*: *reit*
262 κ müde sein *ftirt*: ermüden *fettért*
262 λ zeigen *naʿatt*
262 μ kosten, versuchen *dugt*
262 ν ausgießen *kebbéït*, *deffegt*.

---

[1] (= ثنّيت)? * Vgl. Trip. (Marie-Bernard: Méthode d'arabe parlé, 2e partie).

[2] Vid. zu سرّح »kämmen« usw. Dozy, Spiro und Wahrmund.

[3] Wohl zu حقر mit Bedeutungsnüancierung.

262ξ wegdrängen *degmert* (zu دغر)
262ο verlieren: Ich habe meinen Schlüssel verloren *marra ʿalija miftâḥi*: fehlen: es fehlt mir ein Buch *gaḥi* (*jegalleni*) *kitâb*
262π treten *uṭeït*
262ϱ füttern *wakkelt*
262σ kratzen *ḥakkéït*
262τ sich schämen *ist(a)ḥeït*
262υ (Kopf; sich) wenden *telefett*
262φ wachsen *kbert*
262χ leuchten; der Stern leuchtet *ennejma taḍwi*
262ψ spucken, speien *tbazzagt*; *dfelt**
263a springen, hüpfen *raṣaft* (ṣ?)
263b hinaufsteigen *ṭalaʿt*
263c hinabsteigen *neggezt*; *ṣaɣɣabt*
263d (Schiff) besteigen *rkebt* (*fiʾlgârib*)
263e kochen: das Wasser kocht *elmâ fâḍ — jefiḍ*
263f kochen (eine Speise) *ṭbaḥt*
263g die Speise ist gar *aṭ-ṭaʿâm ṭâb*: essen *kelt*
263h beschlagen (ein Pferd) *naʿalt*; *ḥaufért* [zu حافر]
263i trocknen *jebbest*
263k naßmachen *belléït*
263l hindern *mnaʿt*
263m aufhäufen *rädift* (*d*?)
263n säen *liḥt* (*ez-zraʿ*)
263o jemand etwas ans Herz legen, (die Fürsorge für etwas) anempfehlen *ɣaṣṣéït*
264p kämmen *sraḥt* (cfr. 262ζ)
264q sich (an)lehnen *senédt*
264r gefrieren: das Wasser gefriert *el-ma jeǰmid*
264s durchlöchern *gaʿart*: durchlöchert *maqʿûr*
264t rauchen (Zigarette) *eṣgámt*
264u wiederholen *ʿallëït*
264v ringen (mit) *räḍiḥt* [رضخ]
264w wetten *tráhent*; *ráhent*
264x fragen *saɣɣélt*
264y glauben, für wahr halten *ṣaddagt*
264z gehorchen *ṭaʿt — ana ṭâʿ*
264α (aus)wählen *ḫtért*
264β jemanden wählen lassen *ḫejjert*
264γ sich verspäten *bṭéït*
264δ warten *ḫanéït* [zur Wurzel أنى?]
264ε klatschen *ṣaffegt*
264ζ stampfen *rdist* [ردس]
264η (Messer) schleifen *ḍarragt* (cfr. 233δ und 262β)
264ϑ bellen: *el-kelb jambaḥ* (نبح) knurren: ~ ~ *jehirr*
264ι messen *šbirt* (spannenweise?)
264κ (ver)schlucken *sraṭt — nesroṭ*. *blaʿt* (ein zwar verstandener, aber nicht anständiger oder doch nicht üblicher Ausdruck)[1]
264λ ausnehmen (ein geschlachtetes Tier) *ntart — nentur* [*Beauss.*]
264μ schlürfen *ršift*
264ν niederschlagen *dayyest*: *sraʿt*
264ξ niederwerfen *daʿast* [= دعس][2]
264ο teilen *gesémt*
264π zerdrücken *baṣṣaṣt*
264ϱ ertrinken *ǧregt*; ertränken *ǧarregt*
264σ streicheln *mesedt — nemsed*
264τ angreifen *ṣaɣɣabt*
264υ helfen *älfeït*
265—277 lasse ich aus (da nur Wiederholungen enthaltend)
278 gestern *jámes*
278a vorgestern *ayyelnámes*
279 heute *el-jóm*
280 morgen *ġadä*; *maʿa ʾṣṣbáḥ*
281 übermorgen *en-nahár el-ġair ġadä*
282 morgens *eṣ-ṣubḥ*; vormittags *säbig el-gäila*: mittags *el-gäila*; nachmittags (1 Uhr) *ez-zuhr*; (4 Uhr) *el-ʿaṣer*: abends *ʿašije*: jetzt *ḍark*: vorher *säbig*.
283 hier *houn, houna*: dort *hokk*: von dort *min hokk*; von hier *min houn*
284 schnell *biʾl-ʿaǧle*: langsam *râḥi*: *metkâʾis*: laut *el-foq*; leise *et-taḥt*

[1] Vgl. zu سرط Beaussier, Wahrmund. [2] Vgl. Dozy. * Vgl. Trip.

285 Süden *gibla*; Ost *šarg*: West *sáhel*; Nord *tell*

286 gebären *el-mar'a waḍ'at eṭ-ṭföl* oder *nefsit eṭ-ṭföl*: von Tieren *wuldit*[1]; *ǰiru—äǰrau* (kleine Katzen oder Hunde); ~ *ḫrûfa* (weibliches Lamm): *ǰdíje* (weibliches Zicklein); *muhra* (weibliches Füllen): *ḥauli* (männliches Füllen): *ḥouár* (Kamelfüllen): *igšil* bzw. *gišlä* (männliches oder weibliches Eselsfüllen); Zwilling *toumi — tu'ame*

287 *touf*[2] c'est tout (eine ständig gebrauchte Redensart)

288 die Sonne geht auf — unter *eš-šems taẓhar — terûḥ*

289 Mitte des Zelts *negger el-ḫeime*: *wusṭ el-ḫeime*; vor dem Zelt *giddám el-ḫeime*: hinter (wenn weit) *lorâ* [وراء]; (wenn nah) *móra*: direkt hinter mir *morájje*: neben *mutanáẓir* (*ma'a*)

290 es ist spät *el-waqt ḍijäg*: es ist zu früh *mâ zäl el-waqt*

291 Kaufmann *ṣarráf — ṣrárif*: Schmied *m'állim — m'allimin*: *ḥánut* Schmiede (*ḥuanit*)

292 freiwillig: ich habe mich freiwillig in den Krieg gemeldet *ǰibt râsi fi 'l-fitna*; gezwungen *maqhûr*; *bi 'sséïf*: *ma'fûṣ*

293 groß, größer *ṭwil — aṭwal*: gleichgroß *metgädi*

294 ähnlich. Die zwei Brüder sind einander ~ *eḫ-ḫûtéï mšäbehin*

295 nie; ich werde dir das Buch nie geben *mâ na'ṭi lak fi 'ddunjâ el-ktâb*; oder *fi 'ddahr*: oder *muk*

296 immer *kill waqt*; selten *gäsi*, *wa'r*: zusammen *läme*

297 vielleicht *mâni 'ârif*: noch *mâ zäl*: auch: fehlt.

298 billig *hejjin*: billiger *áhuen*: teuer *wa'r*, *gäsi*: teurer *au'ar*

299 was kostet *aš jeswâ*; *kem tebî' fi*

300 Zeitbestimmungen: In der Nacht marschieren *seréït*: in der Frühe ~ *bakkárt*; am Abend ~ *sedbeït*: *musédbî* jemand der am Abend marschiert, reist

301 einfallen: das Haus fällt ein *ed-dâr ṭâḥat*: *dégdegit*

302 bedürfen (etwas) *ana läḥiq 'alâ*

303 entleihen *selléft min* (*'and*): verleihen *selleft lak*

304 Reue empfinden *teneddemt alâ*; *ndimt 'alâ*; Reue *en-nedem*

305 jemand verdächtigen *šekkéït*

306 Der Wind weht *er-riḥ tenéff* (*neffat*): *tenišš* (*néššit*): (stärker) *tenfuḫ* (*néfḫat*)

307 stoßen: die Kuh stößt *el-bagra tanṭaḥ* (*naṭḥet*): das Pferd schlägt aus *el-fras saftet* (*tsafat*)[3] [?]

308 *ḫrûfa — tabuleït — šeb'âna — mgéïdena — mafṭûma — melsä — ǰed'a — ṯnije — rbá'ije — šädije — gäriḥ — 'auḍa*: *ḫrûf — abulaï — šeb'án — mgeïden — mafṭûm — ämlis — ǧda' — ṯnij — rbá'i — gäriḥ — 'auḍ* (die verschiedenen Bezeichnungen der weiblichen und männlichen Schafe in den einzelnen Lebensaltern)

309 wenig *šuéj*: viel *jäsir*: wieviel *kem*; wieviel Uhr ist es *hâdâ éjjil auqât*: *esmwaqt*[4]

310 *ḥauâr — samdi* (*s* ?) — *auzrâṭ — jmél* oder *ba'ir*; *ḥauâra — samdije — 'äšra — nâge* [Kamelbezeichnungen in den verschiedenen Lebensaltern a) männlich b) weiblich]: koll. *bell* (إبل)

---

[1] Meine Meinung, »*wuldit*« auf eine Frau anwenden zu können, rief bei meinen Braknaleuten große Heiterkeit hervor.

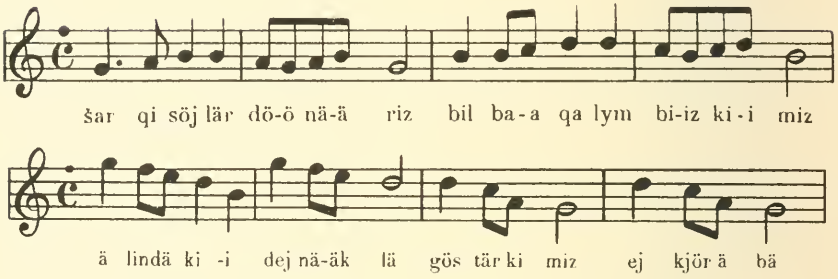
[2] Natürlich zur Wurzel وفى.

[3] *s*, *t* sind mir ganz unsicher: zu algerisch »*za'beṭ*«?

[4] Oder »*š*«?

Ein osmanisch-türkisches Kinderlied von der »blinden Kuh« nebst einem neugriechischen Gegenstück.

Von Dr. Karl Hadank.



I.

شرقی سویله‌ر دونه‌رز
بیل باقه‌لم بز کیمز .
ألنده‌کی دکنکله
کوستر کیمز أی کورابه !

II.

خایر ! خایر ! بیلمه‌دك
ایشته بنه ابه‌سك .
ألنده‌کی دکنکله
اورتاده دور بزی بکله !

III.

بیلدك بیلدك کرچکدن
شمدی چیقدك آبه‌لکدن
آچ کوزکی دکنکی ویر
شمدی دونسون اوته‌کیلر !

I.

šarqi söjlär dönäriz
bil! baqalym! biz kimiz.
älindäki dejnäklä
göstär kimiz, ej kjöräbä!

II.

hajr! hajr! bilmädin!
ištä, jinä äbäsin!
älindäki dejnäklä
ortada dur, bizi bäklä.

III.

bildin! bildin gärčäkdän!
šimdi čyqdyn äbälikdän.
ač gözüni, dejnäji wär!
šimdi dönsün ötäkilär!

I.

Wir singen ein Lied und drehen uns dabei:
»Wohlan! Wisse, wer wir sind!
Mit dem Stab in deiner Hand
Zeig, wer wir sind, blinde Kuh!«

II.

»Nein! Nein! Du hast es nicht gewußt!
Siehst du! Wieder bist du die Kuh!
Mit dem Stab in deiner Hand
Bleib in der Mitte und warte auf uns!«

III.

»Du hast es gewußt, du hast es wahrhaftig gewußt!
Jetzt trittst du aus der Rolle der blinden Kuh heraus.
Öffne dein Auge, gib den Stab her!
Jetzt mögen andere sich drehen!«

Erläuterungen.

Die Übersetzung ist in ein einigermaßen erträgliches Deutsch gebracht, jedoch so gehalten, daß die Eigentümlichkeiten der osmanischen Ausdrucksweise nach Möglichkeit gewahrt bleiben, damit der Leser aus der Übertragung gleichsam herauszulesen vermag, wie sie entstanden ist.

Zum Sachverständnis ist nur wenig zu bemerken, weil der Inhalt einfach und klar ist. Für den Aufbau des Ganzen ist die unvollkommene Dialogform gewählt, bei der man nur die eine Seite hört, während sich Rede und Handlungen der anderen Partei aus den Äußerungen dieser Seite ergeben. Zwischen der ersten und zweiten Strophe muß man sich die Namennennung der »blinden Kuh« denken: sie hat jedoch falsch geraten. Dagegen ist es ihr nach der zweiten Strophe gelungen, die richtige Person zu bezeichnen.

Sprachliche Erläuterungen. In der ersten Zeile der ersten Strophe ist *söjlär dönäriz* verkürzt aus *söjläriz dönäriz*, d. h. man hat die Personalendung nur das zweite Mal gesetzt. Infolge ihrer Fortlassung beim ersten Verb tritt die partizipiale Natur der Form *söjlär* in ihr Recht. Es liegt demnach eine Art Participium communetum vor. In Prosa könnte man auch *söjlejäräk dönäriz* sagen.

Das Wort *baqalym* (»wir wollen mal sehen!«) wird, namentlich in dem vielgebrauchten Ausruf *hajdy baqalym!* auch in Fällen angewandt, bei denen der Sprechende gar nicht mehr an die ursprüngliche verbale Bedeutung des Wortes denkt — ein Zeichen, daß es zur bloßen Interjektion erstarrt ist, im Sinne einer Aufmunterung.

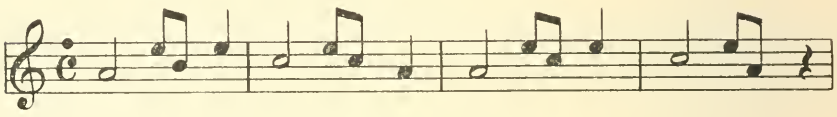
Dem Sprachkenner wird an dem Liede der Mangel an arabischen Wörtern auffallen; solche liegen, abgesehen von *šarqi*, nicht vor: es ist eben ein durchaus volkstümliches, dem kindlichen Verständnis angemessenes Lied.

Das zusammengesetzte Wort *kjörübä* heißt eigentlich »blinde Hebamme«. Das Wort wird gern als witzige Anrede gebraucht. Da der erste Bestandteil persischen, der zweite türkischen Ursprungs ist, liegt eine hybride Bildung vor. Alle übrigen Wörter sind rein türkisch. Dem persischen Worte كور (*kur*) ist es ebenso ergangen wie dem persischen كوشك (*kušk*). Die Türken haben daraus *kjör* und *kjöšk* gemacht, entsprechend der türkischen Gewohnheit, nach einem ك (*kef*) einen hellen Vokal zu sprechen, dagegen nach einem ق (*qaf*) einen dunklen. Daher zeigt sich auch im Türkischen die Neigung, das in Zusammensetzungen öfter vorkommende persische Wort كار unbekümmert um die Länge des a. *kjär* zu sprechen, was in der niederen Sprache geradezu die Regel ist.

Die Musik trägt nicht etwa türkisches, sondern abendländisches Gepräge.

* * *

Ein neugriechisches Kinderlied, das sich dem türkischen an die Seite stellen läßt, lautet:



1. Γυρίζομε τὸν τυφλόπαπα
με δυὸ τσακιὰ καρύδια.

2. Τσακίζομε, τσακίζομε
καὶ βγαίνουν ὅλα κούφια.

1. *jirízomä tón tiflópapa*
mä djó sakkjá karídja.

2. *tsakízomä, tsakízomä*
kä wjánun óla kúfja.

1. Wir drehen uns im Kreise um die »blinde Kuh«,
mit zwei Säcken Nüsse.

2. Wir knacken sie, wir knacken sie,
und alle stellen sich als hohl heraus.

Noch einfacher und auch kindlicher gehalten als das türkische Lied, bedarf das griechische weiter keiner Erläuterung. Volkskundlich interessant ist hier nur die andersartige Benennung der »blinden Kuh« als des »blinden Priesters«.

Bibliographische Anzeigen.

Eine medizinische Maimonides-Handschrift aus Granada. Herausgegeben, übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Rabbiner Dr. Kroner (Janus [Leyden] 1916. Bd. XXI. S. 203 ff.)

Besprochen von O. Rescher.

Der Inhalt der vorliegenden Abhandlung bildet, kurz gesagt, eine Zusammenstellung von aus verschiedenen Ingredienzien bestehenden Medikamenten und Gerichten, die als »aphrodisiaca« angewandt werden können. Die Schrift ist auf Wunsch einer anscheinend höhergestellten Persönlichkeit abgefaßt; ob es sich um einen Mohammedaner handelt, geht aus dem Text, wo kein Name genannt wird, nicht hervor, doch scheint darüber kaum ein Zweifel bestehen zu können. Was die Originalität des Autors betrifft, so läßt sich darüber zunächst kaum etwas Definitives ausmachen, solange wir nicht die verwandte einschlägige Literatur einigermaßen vollständig vorliegen haben und übersehen können, inwieweit sich eine Abhängigkeit von den älteren (griechischen) Schriftstellern feststellen läßt und was die Araber selbst sowohl an wissenschaftlichem Material als auch an populären Anschauungen von sich aus hinzugefügt haben. — Der Text selbst ist leider nicht besonders gut erhalten, was bei einem, wenigstens vorläufig als Unikum anzusprechenden Werk natürlich doppelt bedauerlich ist. Anderseits hatte der Herausgeber wieder Unterstützung und Hilfe an dem hebräischen Paralleltexte[1], über dessen Bewertung und Würdigung ich selbst allerdings weiter kein Urteil abgeben kann. Im folgenden möchte ich nun eine Anzahl Textkorrekturen bringen, die sich mir aus einer Vergleichung des Originals (von dessen 9 Blatt der Herausgeber mir freundlichst 8 zur Verfügung stellte) ergeben haben. 1. Text. Seite 222/5 الخافة bzw. الخافة Hd. 1b/8 ziemlich deutlich التحاقه[2] (inf. VIII zu لحق); 222/11 — Hd. 2a/2 واعلم (?); 223/2 — Hd. 2a paen. والغضب (entspr. Übers. 232/1: »der Zorn«);

[1] Veröffentlicht in: »Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin« von H. Kroner (Oberdorf-Bopfingen 1906).

[2] Ob in den Text passend, will ich zunächst dahingestellt sein lassen

223/5 بخاصة (Druckfehler)[1]: 223/8 = Hd. 2b/8 (Text) معلق (statt معلوم): 223/10 u. 12 = Hd. 2b/11 u. 14 (das erstemal deutlich) الاغراض: 223/17 = Hd. 3a/5 الفتور (statt القشور); 223 ult. = Hd. 3a/3 u. (genauer) العصافر (wie auch sonst öfters z. B. 6a/3 u.): 224/13 = Hd. 3b paen.: الشونيز (Druckfehler)[1]: 224/18 = 4a/7 wohl تفصيله (trotz des Punktes auf dem ص): Übersetze »dessen detaillierte Darlegung, so Gott will, noch kommen soll«. 225/1 lies مصدّع (Druckfehler): 225/8 = Hd. 4b/8 حمام statt حمايم. (Der vom Herausgeber für ein »يم« gehaltene Schriftzug ist in Wirklichkeit ٍم, nur daß das ziemlich klein ausgefallene Tenwin anstatt hinter dem م vor demselben steht). Eine entsprechende Änderung ist auch 229/9 = 8a/4u. vorzunehmen, wo سخنٍ statt سخين zu lesen ist, wobei das Tenwîn wiederum vor dem ن steht; 225 paen. = 5a/6u. اكلهما und عليهما; 226/11 = 5b/4 يضمر statt يظهر (?): 226/11 = 5b/6 بشيرج (Druckfehler)[1]: 226/23 = 6a/11 يخصب = يحصب (macht dick)?: 227/8 = 6b/7 السقنقور (wohl Druckfehler[1]: im Original سّ — Tešdîd und Fatḥa sind nebeneinander, nicht übereinandergeschrieben — nicht شّ); 227/10 = 6b/9 يعجن (im Original fehlt der Punkt im ن, das deshalb etwas wie ein ر aussieht): 227/13 = 6b/4 u. مشوى statt مشويه; 228/6 eher يحشى, da offenbar doch Verbum; 228/11 بستانين ist als بستانيّن zu fassen und in der Übersetzung 238/5 demgemäß »Gartenrübensamen und Gartenrettichsamen« einzusetzen; 228/20 = 7b/ult. الاحليل (mit ح): 229/6 سخين vgl. 225/8 (meine Ausführungen zu حمايم); 229/14 = 8b/4 العجان(?): 230/1 = 8b/5 u. يترك. II. Übersetzung. 223/22 خصى الديوك nicht »kastrierte Hähne« wie 233/13, sondern »Testikel von Hähnen«; 224/5 u. 227/19 فلفل السودان nicht »schwarzer Pfeffer« (233/16 u. bzw. 237/22) sondern »les racines du souchet comestibles, amandes de terre« vgl. Dozy; 226/6 (= 235/5 u.) سقنقور nicht »Krokodil« sondern »Skink«; ebenso 228/5 = 237/5 u. Statt »stinakfleisch« besser »Skinkfleisch«. 238/4 (zu 228/9) »معجون يصلح لقلّة الانتشار« ist kein Mittel zur Verringerung der Erektion, sondern ganz im Gegenteil ein Mittel für d. h. gegen dieselbe. 239/17 und sonst: Anstatt der leicht mißverständlichen Übersetzung »Stierzunge« besser »(die) Ochsenzunge (genannte Pflanze)«. III. Die Noten: Note 4 ترك usw.: Schon die Lesart und noch mehr der Sinn ist völlig zweifelhaft, so daß alle die gegebenen Konjekturen mangels einer sicheren Grundlage abgelehnt werden müssen. Note 5: Das

[1] Ich gebe hier immer gleich die richtige Lesart.

Überschreiben eines Buchstabens vom Wortganzen auf die nächste Zeile ist sowohl in Manuskripten als auch in Briefen so häufig, daß ein besonderer Hinweis sich erübrigt. Note 7: القشور. Da die Lesart, wie bereits ausgeführt, falsch ist, so sind alle daran geknüpften Erörterungen hinfällig. Note 10: بفضيله: dasselbe. Note 13: مضبره. Verstehe ich selbst nicht. Note 15 (zu 225/19 الدجاج العنبيه): an »beerenartig« kleine Hühner ist ganz gewiß nicht zu denken. Ich verstehe den Sinn auch nicht, sollte irgendein Schreibfehler darin zu suchen sein? Auch in »Demîrî« ist sub voce »دجاج« nichts zu finden; Note 27: يَع für تَع könnte höchstens Schreibfehler sein; ein يتعالى ist jedenfalls ungebräuchlich; wahrscheinlich stimmt aber die Lesart nicht. Note 18 vgl. 227/1: نعتها . . . واحدة: die Nebeneinanderstellung von Maskulinum und Femininum scheint kaum richtig. — 212/8 الرياضة ist (aktive) »Selbstkasteiung« nicht (passive) »Enthaltsamkeit«, wie Hammer-Purgstall falsch wiedergibt. — Auch sonst ist noch viel zu bessern, wobei aber, wie ich ausdrücklich bemerken möchte, die Schuld nicht den Herausgeber, sondern vielmehr den Text selbst trifft, dessen mangelhafte Erhaltung im Verein mit den gelegentlichen Versehen des Kopisten uns eine Reihe von Stellen nicht durchsichtig werden läßt. Vielleicht bringt uns eine weitere Durchmusterung der im Orient befindlichen Manuskripte doch noch einmal eine zweite Kopie, die eine endgültige Fixierung des Textes ermöglicht. Ein verbesserter und ergänzter Wiederabdruck würde ebensowohl als Beitrag zur arabischen medizinischen Literatur wie zur Würdigung von Maimonides als Schriftsteller willkommen sein: freilich müßte man dann einmal innerhalb der einschlägigen arabischen Literatur die Beziehungen aufzuspüren suchen, die den jüdischen Autor mit den übrigen arabischen Schriftstellern auf dem Gebiet der Medizin und Pharmazeutik verbinden.

Zu meiner Übersetzung der Qaṣiden des abû 'l-Aswad ed-Du'alî (Greifswald 1914; in Kommission bei O. Harrassowitz, Leipzig).

Von O. Rescher.

Von seiten des Hrn. Prof. Reckendorf (Freiburg) sind mir auf Grund seiner Sammlungen zu abû 'l-Aswad eine Anzahl Berichtigungen und Bemerkungen zu meiner Übersetzung der Qaṣiden des abû 'l-Aswad zugegangen, die ich mit Erlaubnis des Herrn Rezensenten hier veröffentlichen möchte. 1/1: وما بسَمْعَيَ من باس »obwohl an meinem Hinhören nichts Schlimmes gewesen wäre«; 1/5: صفحت له صفحا طويلاً كصفحه »habe ich eine freundliche Außenseite zugekehrt entsprechend der seinigen«; 1/9b: صعب المحالة »ein grimmer Verleumder«: 1/10 وابقيت لحمه لمن تابه الخ »Und habe sein Fleisch geschont gegenüber auflauernden Dschinnen und Menschen«; X/6: ergänze am Ende »und Darlehen«; X/7: die nach dem Scholion gegebene eingeklammerte Bemerkung »d. h. ich gleiche nicht einer Luftspiegelung (Wasser)« ist zu streichen und zu übersetzen: »Ich gleiche nicht dem Wasser eines feucht-schlüpfrigen Talgrundes, wo man seinen Durst stillen zu können glaubt, aber schließlich nur eine schlammige Pfütze antrifft[1]«; X/8: عن بعض »über den andern«; XV/2: احياناً »zu Zeiten«; XV/6: (Var.) اذا القصد »wenn den richtigen Weg .... bedeckt«: XV/15: »Als seien die Tummelplätze der Löwen in ihrem (seinem) Grunde Viehweiden« (d. h. so zahlreich waren diese); XV/17: ذو هبرات »das Stücke herunterhaut«; XVI/1: In »Sie schleicht nicht« ist das »nicht« zu streichen; كودن »Maultier«; vielleicht aber auch »Elefant«; »الصداد« ist wohl in »الصِدار« zu rektifizieren; XVIII/6: Setze die Konjektur der Note 3 »لذى الحقّ« in den Text ein: XIX/1: »زناد« = Reibholz; XX/8: كما خلفت عنها القَسِيّ الجهابذ »wie geschickte Geldwechsler (gute Geldkenner) falsche Münzen von sich tun«; XXa/1: اذ انت عائذ »während du [da du ja] zu Gott deine Zuflucht nimmst« (Anspielung auf Nr. XX/10); XXa/7:

[1] Ich habe hier den Wortlaut der Mitteilung etwas geändert; wörtlich lautete sie: »Der Zusammenhang zeigt, daß an die auf Grund des Scholions gegebene Erklärung ‚nicht einer Luftspiegelung' nicht zu denken ist; sondern: er vermutet (etwa durch wahrgenommenen Pflanzenwuchs veranlaßt) einen feuchten Talgrund, findet dort aber kein Trinkwasser, sondern nur Schlamm.«

ذو أجارى »ich habe verschiedene Gangarten«: XXI/1—2: gehören zusammen; ألم تر انى . . . . أُطهّر »Siehst du nicht . . ., daß ich mein Gewand rein halte«; XXI/6: اذا ذلّ »wenn er ergeben ist«; XXI/8: لتُحْكِمَهُ الايام آلخ »damit die Tage ihn zur Vernunft bringen oder ihn zu mir zurückführen«: XXII/3: ذاتَ مَصْدَقٍ »einer sich bewährenden« (vgl. Muḥīṭ I/1172 col. b. Mitte); XXIV/2—3: »Mein Charakter ist es, scharf zu tadeln . . . . ., daher habe ich einen Haß usw.«; XXV/1: ما وجدت . . . صدوقاً »unzuverlässig«: XXV/2 علما قديما »alt (gegründet)«; XXVI/4: كالشهب »gleich Flammen«; XXXVIII (Einleitung) رجلاً ذميما »von ordinärem Aussehen«: اشترى منه »kaufte von ihm«; يعاسره فى النقد »drängte ihn wegen der Zahlung«: entsprechend auch im folgenden; XLII/2: ما أبلغتَ »du hast keine Entschuldigung vorbringen können«: XLII/3: لتُضْرَرَ statt لتَصْرِم; XLIV/8: »Bald verbietet man, ohne getadelt zu werden, bald treibt man an«; ebenda 11: وللقول »ein Ausspruch hat ja Tore usw.«; ebenda 15: »Mit der er sich den Schlaf von den Augen treibt«; XLVI/5: متروك = »unnütz« (?): XLIX/6: »unmittelbar« statt »handgreiflich«; LII: ولست كمن يعي; LIII/3a: متى لا يصادفها غُدُوًا (?) »Wenn er es eines Morgens nicht findet, (so gibt er sich nicht viel mit Suchen ab)«: LXVI/1: »Wer eine Geschichte wahrheitsgemäß erzählt, versucht ihren Beweis durch ihre Begründung« (?): LXVII/5: »Noch nie hat man aber einen (wirklichen) Toren der Wahrheit gewonnen durch einen klugen Gegner, der sich töricht stellte« (?); LXIX: »Ich habe nichts (so Verkehrtes) gesehen wie die irdische Welt, deren Bewohner (die doch allen Grund hätten, traurig zu sein) sorglos sind, und wie die wahre Religion, wenn sich ihre Bekenner immerzu fürchten.« — LXXI/1: L. بالقوى: »Bei deinem Leben! Naṣr ist nicht stark noch fest im Glauben (und brauchst du ihn auch nicht zu den Muslims zu zählen!)«: LXXII/3: فتُخْبِرَنا »So daß du uns Antwort geben könntest: oder war es ein Zauber, der dich betroffen (Macht über dich bekommen) hat«: LXXVI: »Schenke dem Achtung . . .«; LXXVII/6: نعم منك لا معروفة »Ein Ja von dir ist das, was man sonst unter Nein versteht«; LXXVII/10: لا statt الا »wahrlich Nein ist in unsern Augen besser«; LXXVII/11: »Ist dir aber Nein zu schwer und es ist (in der Tat) nicht leicht (nämlich für einen anständigen Menschen)« (?); LXXVIII/1: فيما (d. h. in dem Bezirk) statt ممن تخون und تسرق; LXXVIII/5: Agh. besser ابطأ statt اوطأ; am Ende des Verses: »ängstlicher« statt »respektierlicher«: LXXVIIIa/3: »Du hast mir Energie angeraten«.

Notizen über die »*k. el-amṯāl*« genannte und *eṯ-Ṯaʿālibī* zugeschriebene Sentenzensammlung.

Von O. Rescher.

In dem Druck des Werkchens vom Jahre 1327 (Kairo) findet sich auf dem Titelblatt die dreifache Bezeichnung: »*k. el-amṯāl*«, ferner »*el-farāʾid wa ʾl-qalāʾid*« und endlich »*el-ʿiqd ennefīs wa nuzhet el-ǧelīs*«. Handschriften des Buches finden sich in Wien (Krafft 479) und Kütübḫāné-i-Feizijé 2133 (vgl. ZDMG 68 [1914], S. 386). Weitere Manuskripte habe ich festgestellt in der Ḥamīdijé 1172 (sehr großes, kräftiges, sauberes Neshī o. D.) und der Lāleli-Moschee 1883 (altes, großes, kräftiges, vokalloses, teilweise unpunktiertes Neshī o. D.). Außerdem sind Exempl. in der ʿUmūmije 5602 (deutliches, kräftiges, fast vokalloses Neshī, etwa 9. Jahrh.), ebenda 3700 (großes, deutliches, vollständig vokalisiertes Neshī mit schöner, leider zerknitterter Titel- und Schlußvignette in gold und farbig, o. D., sehr gut erhalten) und im Privatbesitz von Hodscha Ismaïl Efendi (2 Kopien — nebst einem Bruchstück — in vokalisiertem Neshī, wovon die eine vom Ṣafar 980 datiert) vorhanden. Daneben ist die Sentenzensammlung auch noch am Rande des »*k. neṯr en-naẓm wa ḥall el-ʿiqd*« des Ṯaʿālibī (Kairo 1317) abgedruckt. Die Autorschaft eṯ-Ṯaʿālibī's erscheint ziemlich zweifelhaft, insofern eine ganze Reihe von Manuskripten (Lāleli 1883, das Bruchstück und die 980 datierte Handschrift im Besitz von Ismaïl Efendi u. a.) das Werk dem abū ʾl-Ḥasan ʿAlī b. Moḥ. aṣ-Ṣaġānī el-Ahwāzī zuschreiben, während ʿUmūm. 5602 zum Titel »min kelām amīr el-muʾminīn ʿAlī b. abī Ṭālib» hinzusetzt. Der Titel »k. el-amṯāl« dürfte überhaupt wohl ganz falsch sein, da (vgl. Druck S. 4—7 u.) ausdrücklich die Bezeichnung »el-qalāʾid wa ʾl-farāʾid[1]« steht; ebenso auch die Hs. ʿUmūm. 3700 (fol. 6 *b*, Z. 1). Bei Ḥadschi Ḫalfa findet sich das Werk unter dem Titel »el-qalāʾid wa ʾl-fawāʾid« (l. »el-farāʾid« nach dem Autograph Ḥadschi Ḫalfa's[2] [Stambul II, 240, 12]) und wird dem abū ʾl-Ḥasan el-Ahwāzī zugeschrieben[3], während das unter dem Stichwort »farāʾid el-qalāʾid« genannte Buch des Rešīd Moḥ. b. Moḥ. el-Kātib el-Waṭwāṭ (gest. 573), mit unserm sicherlich nicht identisch sein dürfte. Zu der weiteren Bezeichnung »el-ʿiqd en-nefīs« usw. vgl. ʿUmūm. 5602 fol. 4 *a* ult., wo zu lesen:

[1] Die Umstellung »el-farāʾid wa ʾl-qalāʾid« dürfte wohl kaum richtig sein.

[2] In der ʿUmum.

[3] Vgl. auch Ḥadschi Ḫalfa II, 211, 11, wo das Werkchen unter dem (wohl kaum richtigen) Titel »el-fawāʾid wa ʾl-ʿawāʾid« figuriert.

وسمّيته العقد النفيس ونزهة الجليس فأوّله الفريد [l. الفرائد] والقلائد. Nach Vergleichung all' der mir zur Verfügung stehenden Texte möchte ich vorläufig am ehesten annehmen, daß das Werkchen als das k. el-qalā'id wa 'l-fara'id des *abū 'l-Ḥasan el-Ahwazi* anzusprechen ist.

Zum Schluß wäre vielleicht noch hinzuzufügen, daß das von Ḥadschi Ḫalfa unter dem Titel »*manṯūr el-ḥikam*« genannte Werkchen (Stambul II, 542, 6) offenbar ebenfalls mit unsrer Sentenzensammlung identisch ist, da seine dort angeführte Inhaltsangabe sich vollständig mit der der von uns zitierten Texte deckt.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei

Mitteilungen
des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin
Dritte Abteilung

Afrikanische Studien

Redigiert von
Prof. Dr. C. Velten
und Prof. D. Westermann

1918

Berlin
Kommissionsverlag von Georg Reimer

Inhalt.

	Seite
Haussa-Preislieder auf Parias. Gesammelt und erklärt von Rudolf Prietze	1
Die Gbaya-Sprache (Dar-Fertit). Von Bernhard Struck	53
Fabeln über die Spinne bei den Ewe am Unterlauf des Volta in Westafrika. Von Missionar Carl Spieß	101
Suaheli-Gedichte. Gesammelt und mit einer Übersetzung und Erläuterungen versehen von Prof. Dr. C. Velten	135

Haussa-Preislieder auf Parias.

Gesammelt und erklärt von Rudolf Prietze.

Wie schon in der Einleitung zu meinen »Haussa-Sängern« (HS.) und »Landwirtschaftlichen Liedern« (LL.) hervorgehoben wurde, beschränkt sich das Loblied (*yabó*) des Haussapoeten keineswegs auf Mitglieder angesehener Stände. Vorwiegend vom Geschäftsgeist geleitet, weiht er seine Muse in erster Linie dem bewährten Zahler, und wahrscheinlich erweist sich der Vertreter eines mißachteten Gewerbes umso dankbarer, je höher ihre geflügelten Worte ihn über den Kreis der Zunftgenossen hinausheben. Die Eitelkeit des vom Städter über die Achsel angesehenen Landmanns fühlt sich doppelt geschmeichelt, von jenem auf Kosten der *wagúzawa*, »des Bauerngesindels« (LL. II 27), verherrlicht zu werden. Das edle Weidwerk steht bei den Haussa wie in Bornu in argem Mißkredit, und doch enthalten meine Sammlungen den »Divan« eines Dichters, der seine Kunst ausschließlich dem Preise erfolgreicher Jäger gewidmet hat. So kann es kaum befremden, wenn Angehörige eigentlicher Paria-Gewerke, wie der Schmied und der Fleischer, ebenfalls ihren Sänger fanden: verfügt doch jeder von Beiden über hochbegehrte Waren.

Aber ist der Schmied hier tatsächlich als Paria zu betrachten? Heinrich Schurtz hat in seiner gekrönten Preisschrift »Das afrikanische Gewerbe« dem Rätsel, einen so bodenständigen und das technische Geschick des Negers so überraschend offenbarenden Betrieb[1] mit einem Makel behaftet zu sehen, eingehend nachgespürt. Er unterscheidet die Fälle, in denen das »unehrliche« Handwerk von einem Fremdstamm ausgeübt wird, von denen, wo es sich um Glieder des eignen Volkes handelt, und begrenzt die Zone dieser Pariaschmiede auf den östlichen Teil des mittleren Sudan unter Einbeziehung von Gebieten der Abessinier, Galla und Somali und mit vereinzelten westlichen Ausläufern bis nach Senegambien. Jenseit dieser Linie, insbesondere südlich im echten Negergebiet, sieht er »die Eisenarbeiter entweder ihren Volksgenossen gleichstehen oder sich sogar über sie erheben« (S. 76). Urheber der auf den Schmieden und einigen anderen Gewerben lastenden Verachtung sind ihm, im Einklang mit Erwägungen Richard Andrees in seinen »Ethnographischen Parallelen« (I 155), die »hellfarbigen Eroberer«, die sich von der Wüste aus »wieder und wieder über die nigritische Urbevölkerung geschichtet haben« (S. 79), und

[1] Vgl. u. a. F. v. Luschan, Zeitschr. f. Ethnologie Bd. 41 S. 22—53.

die Hauptursachen erblickt er teils im ursprünglichen Stammesgegensatz, teils in der Abneigung des an Müßiggang und Kampf gewöhnten Nomaden gegen schwere Handarbeit. »Wohl nur durch eine Art sozialer Ansteckung« ist nach Schurtz (a. a. O. S. 76, vgl. auch »Urgeschichte der Kultur« S. 163) die »kastenartige Absperrung eines gewerbfleißigen Volkselements ... auf einen Teil der nordwärts geschobenen Neger«, z. B. im Westen die Jolof, im Osten die Bari und laut einer Äußerung J. de Pruyssenaere's die Dinka, übergegangen. »Unter den unbeeinflußten Negerstämmen gibt es ... ebensowenig andere verachtete Handwerker wie Pariaschmiede. Hier zeigt sich weit häufiger die umgekehrte Erscheinung. Der Beruf des Handwerkers und insbesondere wiederum der des Schmiedes gilt für vornehm oder erfreut sich einer durch Aberglauben beeinflußten Wertschätzung, wie sie in Spuren ... auch bei den verachteten Schmiedekasten des Sudans zu bemerken war« (Das afrikanische Gewerbe S. 80).

In der Tat wird in den ausführlichen Abschnitten über die Schmiedekunst nilotischer Völker, der Djur, der Bongo, auch der vom Negertypus abweichenden Niamniam und Mangbattu, von einem so genauen Beobachter wie Schweinfurth[1] einer Anrüchigkeit des Gewerbes nirgends Erwähnung getan, ebensowenig von Passarge in seinem Bericht über die Völker Adamauas[2], wo er der Durru-, Batta-, Dama- und Lakka-Schmiede rühmend gedenkt. Zahlreich sind namentlich die Bantustämme, bei denen das hohe Ansehen dieser Gilde bezeugt wird, so im Kongogebiet, im Maschonaland, in Uganda, wo ihre Vertreter oft hervorragende Stellungen einnehmen, und nicht geringer werden sie bei echt nigritischen Völkern des Westens, wie den Bambara, den Evhe, den Bewohnern von Dahomey, eingeschätzt[3].

Auf der andern Seite ist es höchst bemerkenswert, daß nach Maßgabe von Nachtigals Schilderung in »Sahara und Sudan« (SS.) die Pariastellung der Schmiede ihren Tiefstand bei den Tubu, den dunklen Söhnen der östlichen Wüste, zu erreichen scheint — in seltsamem Gegensatz zu der hohen Geltung, die ihnen von Barth[4] für den gesamten Bereich der Tuareg, also der hellfarbigen Berber des Westens, zugeschrieben wird. Was Nachtigal von der Verfemung des Schmiedegewerks in Tibesti, dem Kernlande der Tubu, berichtet, betont er auch für ihre Stammesgenossen in Borku und das ihnen verwandte Volk der Bäle im weiteren Südosten[5]. Nach Carbou[6] wird die arabische Benennung *haddâd* »Schmiede« als Übersetzung des betreffenden Tubuworts in Kanem auch auf Jägerstämme ausgedehnt, um diese, obwohl ethnisch von der übrigen Bevölkerung nicht abweichend, als gemein zu kennzeichnen.

---

[1] Im Herzen von Afrika, 3. Aufl. S. 108 ff., 146 ff., 303 ff., 346 ff.

[2] Adamaua, S. 496 f.

[3] Literatur s. bei Schurtz, Das afrik. Gewerbe S. 50 u. S. 80 ff.

[4] Reisen und Entdeckungen in Nord- und Zentralafrika I 409 f.

[5] SS. I, 443, II 145, 178.

[6] La région du Tchad et du Ouadaï, Paris 1912, I 49, 51, 209. Vgl. auch SS. II 258 f.

Für die Länder südlich der Wüste erwähnt Nachtigal nur bei den Budduma, den Bewohnern der Tsade-Inseln, und dem Volk von Wadai das Pariatum der Schmiede ausdrücklich, bemerkt indeß, daß es bei den meisten Sudanstämmen herrsche[1]. Das ihm genau bekannte Bornu wird zweifellos einbegriffen sein.

Die mehrfach von Schurtz geäußerte Annahme, daß der Schmied in den Haussaländern durchweg die Achtung seiner Landsleute genieße[2], gründet sich für Jakoba (Bautschi) auf Rohlfs[3], für Saria auf Standinger[4], die an beiden Orten den Obermeister des Gewerks im höchsten Ansehn fanden, wohl auch auf eine Bemerkung Passarges, laut welcher die Schmiede in Kano keine Kaste zu bilden scheinen[5]. Diesen Feststellungen dürfte jedoch noch innerhalb des Haussagebiets ihre Grenze zu ziehen sein. Mein Gewährsmann Mußa (M.), der nachstehende Lieder wie die in den beiden letzten Jahrgängen der MSOS. veröffentlichten, während seines langjährigen Aufenthalts in Damágeram, mutmaßlich einem der ältesten Sitze des Haussavolks, gehört hat, versichert, daß die Schmiede wie auch die Fleischer dort, trotz gleicher Abkunft mit den Landskindern, genau so mißachtet seien wie in Bornu, seinem Geburtslande. Allerdings sucht seine nüchterne Denkart die Quelle der Anrüchigkeit beider Gewerbe hauptsächlich in dem äußeren Eindruck ihres Betriebes, der schmutzigen, beständig unter den Augen von Gasse und Markt vollzogenen Arbeit und der anstößigen Tonart des Verkehrs mit dem Publikum, die doch eher Folge als Ursache der Verfemung sein wird.

Offenbar erheischt die eigenartige Stellung des afrikanischen Schmiedes wie in ihrer örtlichen Bestimmtheit, so auch in ihrer inneren Bedingtheit noch weitere Einzelforschung, für welche das vorliegende Preislied nebst den mir gewordenen Erläuterungen einen bescheidenen Beitrag liefern mag. Einen durchgehenden Faden in dem verwickelten Knäuel der Ursachen weist der geheimnisvolle Nimbus auf[6], mit dem dies Gewerbe sich umgibt und der je nach dem Volkscharakter und den mitwirkenden Anschauungen Ehrfurcht oder Widerwillen, ja nicht selten eine Mischung von beiden auslöst, die ihm eine merkwürdige Zwitterstellung schafft. So bekleidet am Hofe von Wadai bei aller der Zunft gezollten Verachtung ihr Oberhaupt den Rang eines Schattenkönigs[7], und an die Bedeutung des Kainszeichens[8] gemahnt es, wenn die Landessitte von Tibesti, die den Schmied mit

---

[1] SS. II 370, III 189.

[2] Das afrik. Gewerbe, S. 77, 80, 112.

[3] Petermanns Mitteilungen, Ergänzungsheft 1872, S. 54.

[4] Im Herzen der Haussaländer, S. 211.

[5] Adamaua, S. 470.

[6] Schurtz, Das afrik. Gewerbe S. 82. Vgl. auch den ersten Absatz von S. 78.

[7] SS. III 234.

[8] Genesis 4, 15. Nach V. 22 ist Kains Urenkel Lamech, dessen Tod noch elfmal mehr gerochen werden soll, Vater des Thubalkain, »des Meisters in allerlei Erze und Eisenwerk«.

schwerster Schmach belastet, ihn zugleich vor Schimpfwort und Körperverletzung schützt[1].

Daß er mehr als andere Handwerker mit dunklen Mächten verbündet gedacht wird, dürfte mit einem uralten Wahn von der dämonischen Macht des Feuers gegenüber dem menschenfreundlichen Element des Wassers zusammenhängen[2]. Tunesischer Volksglaube behauptete von einer mir wohlbekannten Scherifa, über einen von ihr hergerichteten Teig vermöchte selbst der heißeste Backofen nichts, wogegen sie nur ihr Beinkleid ins Freie zu hängen brauchte, um Regen zu erzeugen; denn der Prophet und alles von ihm Ausgegangene stünde im schärfsten Gegensatz zum Feuer und hätte dafür Vollmacht über das befruchtende Naß. Laut meinem Gewährsmann spielen die Schmiede auf ihren Festen in unheimlicher Weise mit glühendem Eisen: sie ergreifen es mit bloßer Hand (vgl. u. I S. 21. 29) oder lecken daran, ohne sich zu verletzen, und ihre Weiber tragen es im Gewand wie in einer Schürze. Kein Wunder, wenn das von ihnen selber gewünschte Grausen im Zuschauer scheue Abneigung hinterläßt, zumal beim frommen Muselman, und eifrige Schriftgelehrte diese zu schüren wissen. Man übersehe nicht, daß neben dem Glaubenseifer der geistlichen Führer auch deren Erwerbssinn aufgestachelt wird. Es ist gewiß kein Zufall, daß die Träger der am häufigsten verfemten Gewerbe, die Schmiede und die Jäger, zugleich diejenigen sind, die über die kräftigsten Zauber verfügen und mit den Schriftkundigen, in deren Einkünften die Herstellung von Amuletten den fettesten Posten zu bilden pflegt, in einen in mehr als einem Sinne bedenklichen Wettbewerb treten. Dieser bisher, soviel ich sehe, kaum beachtete Gesichtspunkt bietet einen Fingerzeig, um zu erklären, weshalb unter energischen und reizbaren Völkern, soweit sie entweder wirklich fanatisch sind wie die Fulbe, oder doch Wert darauf legen, für strenggläubig zu gelten, wie die Tubu samt ihren Verwandten und die Maba in Wadai, jene Klassen ein geächtetes Dasein führen: geistlicher Einfluß fällt schwer gegen sie in die Wagschale, während er bei den Heiden in diesem Sinne fehlt, bei den bloß äußerlich mohammedanischen Tuareg sich in Duldsamkeit kundgibt[3] und bei dem oberflächlichen, geschmeidigen Händlervolk der Haussa nur in einigen Gegenden, vielleicht lediglich infolge langjähriger Lehnsherrschaft des hierin minder leichtherzigen östlichen Nachbarn, zu entsprechender Wirksamkeit gelangt.

Daß der Hymnus auf den Schmied Aikáu (I) mit keiner Silbe auf seine Pariastellung anspielt, beweist nichts gegen deren Vorhandensein, obwohl es von einem »Theologen« herrührt, jenem Amadu, in dessen Gefolge Mußa als jüngerer Kurrendesänger umherzog und dessen Bittgesang den Reigen meiner Lieder fahrender Schüler (FS.) in MSOS. von 1916 eröffnet (s. die dortige Einleitung). Das vorliegende ist in Form und Inhalt

[1] SS. I 443.

[2] Vgl. Schurtz, Urgeschichte der Kultur S. 163f.

[3] Vgl. Rohlfs, Quer durch Afrika I 93, Barth, a. a. O. I 247, Duveyrier, Note sur les Touareg et leur pays S. 19.

von dem nämlichen Gepräge: Amadu war eben »Bettelstudent«, dem es ausschließlich darauf ankam, durch faustdickes Lob eine möglichst ergiebige Gunst auszubeuten. Wo es galt, den Künstler in allen Tonarten zu feiern, durfte selbstverständlich kein Mißklang einfließen, wie ihn die Berührung einer so empfindlichen Saite geweckt haben würde. Nahm der Sänger doch selbst an den im Koran verbotenen plastischen Bildwerken keinen Anstoß. Leistungen wie die vollbusige Maid und das gesattelte Roß mit seinem Führer (V. 2f.) erinnern an die Funde von Benin und danken ihr Entstehen wohl Anregungen des westlichen Kulturkreises auf dem Wege über Nupe. Aus V. 17 ergibt sich, daß der Haussaschmied sein Eisen selber zu entdecken und zu beschaffen weiß, aus V. 40, daß ihm auch die im Bericht von der Expedition des Herzogs Adolf Friedrich von Mecklenburg bei den Wahutu am Ukerewe bewunderte Geschicklichkeit, mit dürftigen Werkzeugen Draht herzustellen, geläufig ist. Obwohl nur mit Blasebalg (V. 27), Amboß und den beiden Hammern arbeitend (26), sogar auf Zange (8, 28) und Schurzfell (20) verzichtend, soll Aikáu nicht nur die gewöhnlichen Gerätschaften des Friedens — Messer (10, 33), Axt, Radehacke (32), Sessel (24) — und des Kriegs — Schwert (10) und Lanze (13ff.) —, sondern auch Flinten (10) und Kanonen (41), ja außer obigen Bildwerken eine Tafel mit Inschrift (23) angefertigt haben — Grund genug, sein Können für übermenschlich zu erklären (12). Der Kehrvers ist der gleiche wie in jenen Liedern fahrender Schüler, mithin wohl von demselben Chor gesungen.

Auch in dem Loblied auf den Fleischer Ali (II) verlautet neben dem Ruhme seines Reichtums und seiner Freigebigkeit nichts von der Minderwertigkeit seines Standes. M. hat es in Damágeram von einem wandernden Rhapsoden gehört, dessen musikalisches weibliches Gefolge (vgl. Einl. zu HS. und zu LL.) den Kehrvers gesungen haben wird.

Das dritte Lied fällt, genau genommen, aus dem durch die Überschrift gekennzeichneten Rahmen heraus; denn obschon sein Held Miwada als Weber ebenfalls einem verachteten Gewerbe angehört[1], wurden die ihm nachgerühmten Erfolge nicht in redlicher Tagesarbeit, sondern auf nächtlichen Diebespfaden errungen. Er steht also außerhalb des Gesetzes, und der Sänger nimmt aus Anstandsrücksichten hier und da eine mißbilligende Miene an, die sich auch im Kehrvers ausspricht, jedoch ein Schmunzeln kaum verhehlt, um daneben um so liebevoller bei seinen Spitzbübereien zu verweilen. So entsteht eine bei den Haussa gern gehandhabte Mischung von Spott bzw. Rüge und Bewunderung (vgl. HS. II 172ff.) — dem Hörer gegenüber, wie M. sich ausdrückt, ein *zambó* (Spottlied), für den Besungenen ein *yabó* (Lobgesang), an dem er seine Freude hat. Mit unverkennbarem Behagen schildert der Dichter, wie dieser den Tag über als Duckmäuser den Weber spielt — ein Handwerk, das dort wegen seines kargen Ertrages und des daraus folgenden Hanges zum Mausen ähnlich beurteilt erscheint,

[1] Vgl. auch Schurtz, Das afrik. Gewerbe S. 80.

wie in unserm berühmten Liede von den Leinewebern — im Dunkeln aber seinen angeborenen (V. 32f.) Diebsgelüsten frönt und Gaunereien jeder Art begeht (V. 7, 26, 35—37), an Unheimlichkeit (34. 41) und Zauberkraft (24. Anm. zu 38) den Schmieden ähnelnd bei den Besitzenden Schrecken verbreitet (30, 44f.), indes er sich mit dem ungerechten Mammon bei Weibern (29) und auch beim Sänger laut dessen verschämtem Eingeständnis (46) Freundschaft erwirbt, wie er auf die Pfuscherei anderer Spitzbuben stolz herabsieht (42f.) und sich sogar durch Geschenke des Königs nicht bewegen läßt, seinem üblen Wandel zu entsagen (47ff.). Den Verfasser des Liedes wußte M. mir wie bei II nicht anzugeben. Er hatte es in Damágeram von einem *m.-máulo*[1], d. h. Gitarrenspieler, gehört, der sich *na Kande* »der der Kande«, d. h. Bruder der Kande, nannte und fremde Dichtungen vortrug. Die Weiber der *makaḍá* (Trommler) bildeten den Chor für den Kehrvers.

Bezüglich der Sprache, der Form, der Laute und der Schreibung sei auf die Einleitungen zu den bisher von mir herausgegebenen Haussaliedern verwiesen: Die Mundart (von Damágeram) wurde in MSOS. 1917 (FL.) behandelt, die Versform in HS. und FL. (s. u. Abkürzungen); was diese Lieder namentlich II und III, deren Bau mir nicht überall klar wurde, an neuen Erscheinungen bieten, wird im Zusammenhang mit späteren Veröffentlichungen zu erörtern sein. Der Charakter der Laute und ihre Wiedergabe ist in der Vorrede zu HS. und FS. eingehender besprochen worden; es kommen hier wieder zur Verwendung:

Vokale: *a*, *ą*, *ę*, *e*, *ẹ*, *i*, *ǫ*, *o*, *u* (*ẹ*, *ǫ* offen, *ẹ* Murmellaut). Auslaut anzeps. Ein- und Absätze leise.

Diphthonge: *ai*, *ęi*, *au*, *oi*.

Konsonanten: *w*, *y*, *ẹ*, *ǫ*, *r*, *ṛ*, *l*, *m*, *n*, *ṅ*, *z* (stimmhaftes *s*). *ž* (französisches *j*). *ẓ*, *s* (scharfes *s*). *ś* (deutsches *sch*), *h*, *f* (bilabial), *b*, *ḅ*, *d*, *ḍ*, *g*, *ǵ* (palatal), *t*, *k*, *ḱ* (palatal). *ḳ*, *j* = *dž*, *ċ* = *tš* (*ẓ*, *ḅ*, *ḍ* stimmlos mit festem Absatz und wie *ḳ* mit folgender Artikulationspause, *ṛ* zwischen *r* und *l*). In einem dem Arabischen entlehnten Wort steht *ḥ* (I 1). Akzente sind nur bei deutlich wahrnehmbarem Iktus gesetzt.

Der von M. in der bei Haussagelehrten gebräuchlichen Orthographie aufgeschriebene Text ist mit allen Mängeln und Versehen wiedergegeben. Das *ḅ* hatte ich ihn veranlaßt durch einen unter den arabischen Buchstaben gesetzten nach rechts geöffneten Winkel zu kennzeichnen.

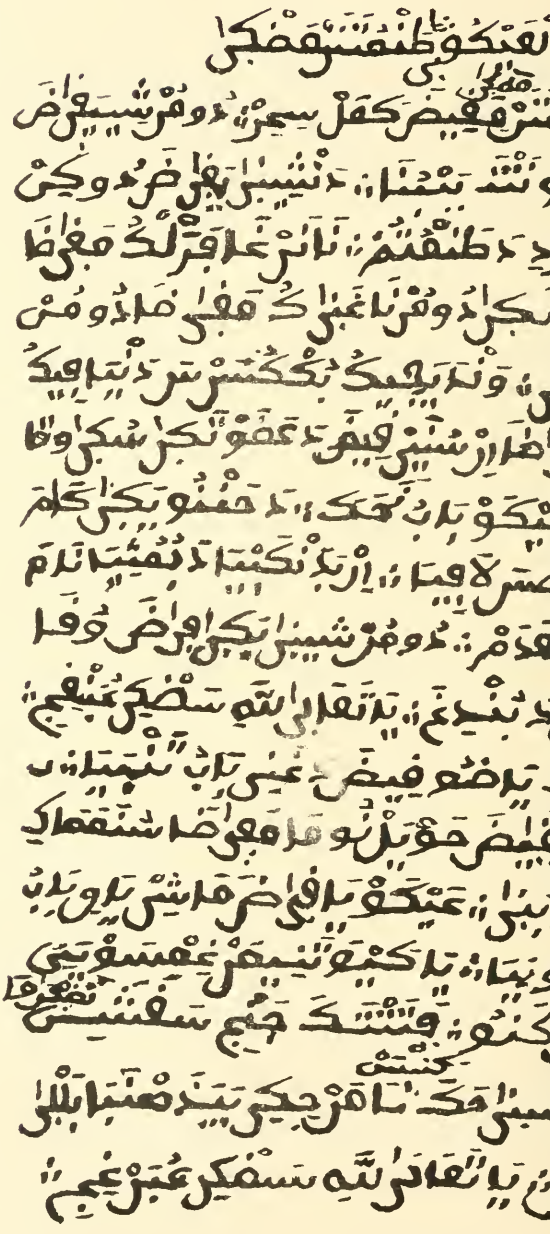
---

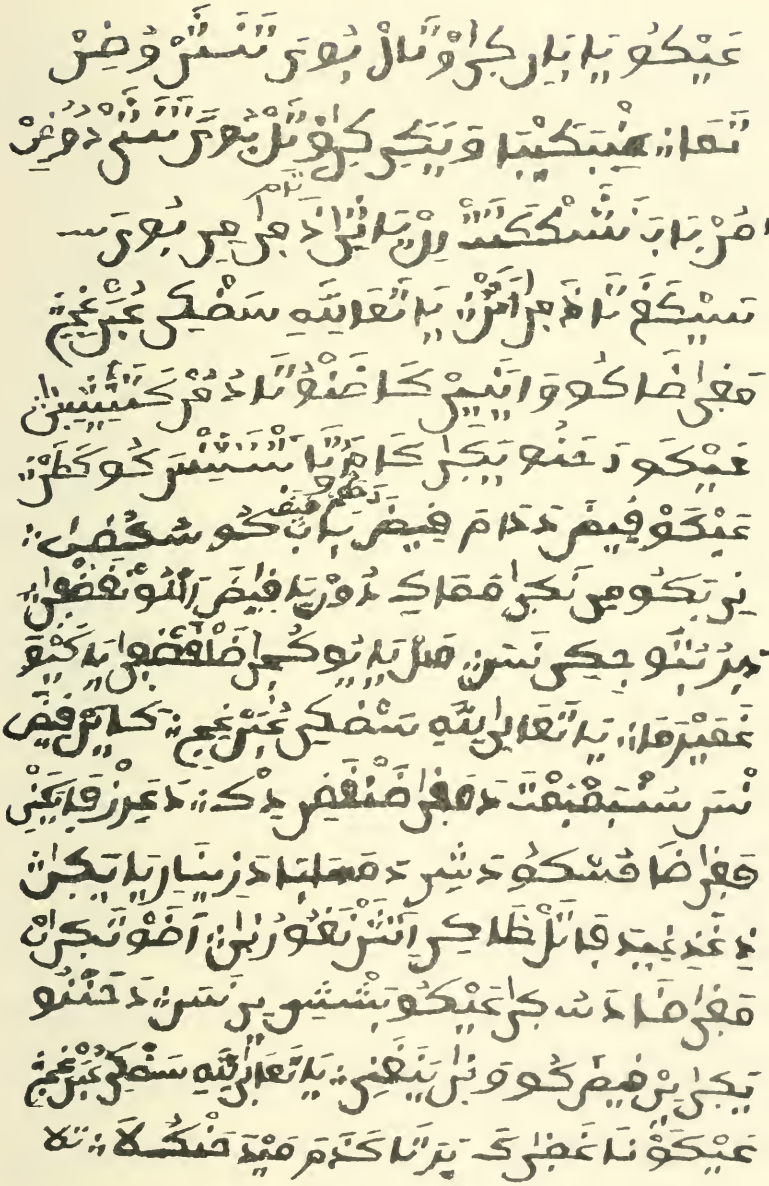
[1] Vgl. *maulo* unter den Musikinstrumenten im Anhang der Einleitung zur HS. Nachzutragen ist dort, daß die Saiten von *maulo* und *gogé* Pferdehaare (*izga*) sind, während sie für *gurmi* und *garáya* aus Ziegenhaut bestehen. Die Verwendung des Saitenspiels, dem die stärkste seelische Wirkung beigemessen wird, beim Gesange (vgl. Nr. 16 u. 17 meiner Bornulieder MSOS. 1914) erinnert an den Bericht Diodors, daß die Kelten und Germanen zu lyraähnlichen Instrumenten Lob- und Spottlieder sangen.

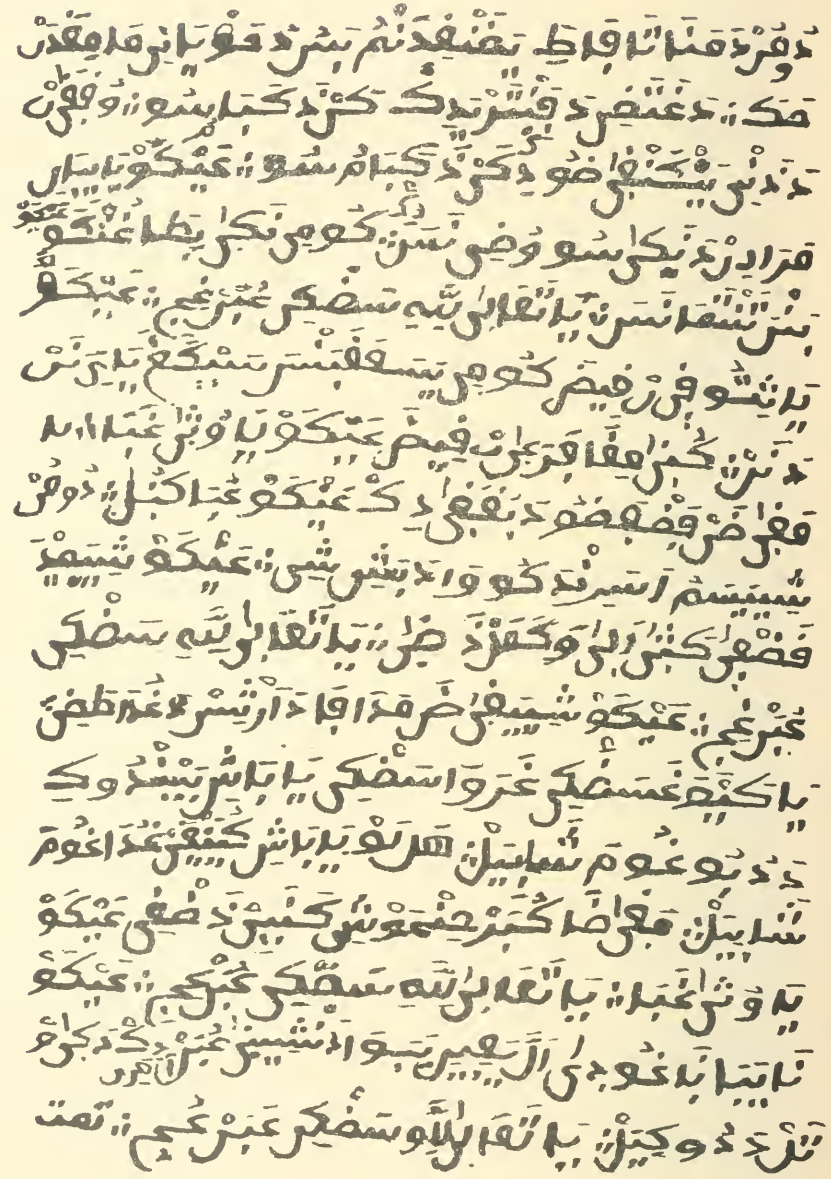
Abkürzungen.

H. = Haussa.
M. = mein Gewährsmann Mußa.
Mi. = Wörterbuch der Haussasprache von A. Mischlich, 1906.
R. = Dictionary of the Hausa Language by Robinson, 1899.
S. = Dictionary of the Hausa Language by Schön, 1876.
SS. I—III = Sahara und Sudan, von Nachtigal.
MSOS. = Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen.
HS. I u. II = Haussasänger, I Lieder des Papageis, II Lieder des Heimchens. Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
LL. I u. II = Landwirtschaftliche Haussalieder. Festschrift Eduard Hahn.
FS. I—IV = Lieder fahrender Haussaschüler. MSOS. 1916.
FL. = Gesungene Predigten eines fahrenden Haussalehrers. MSOS. 1907.

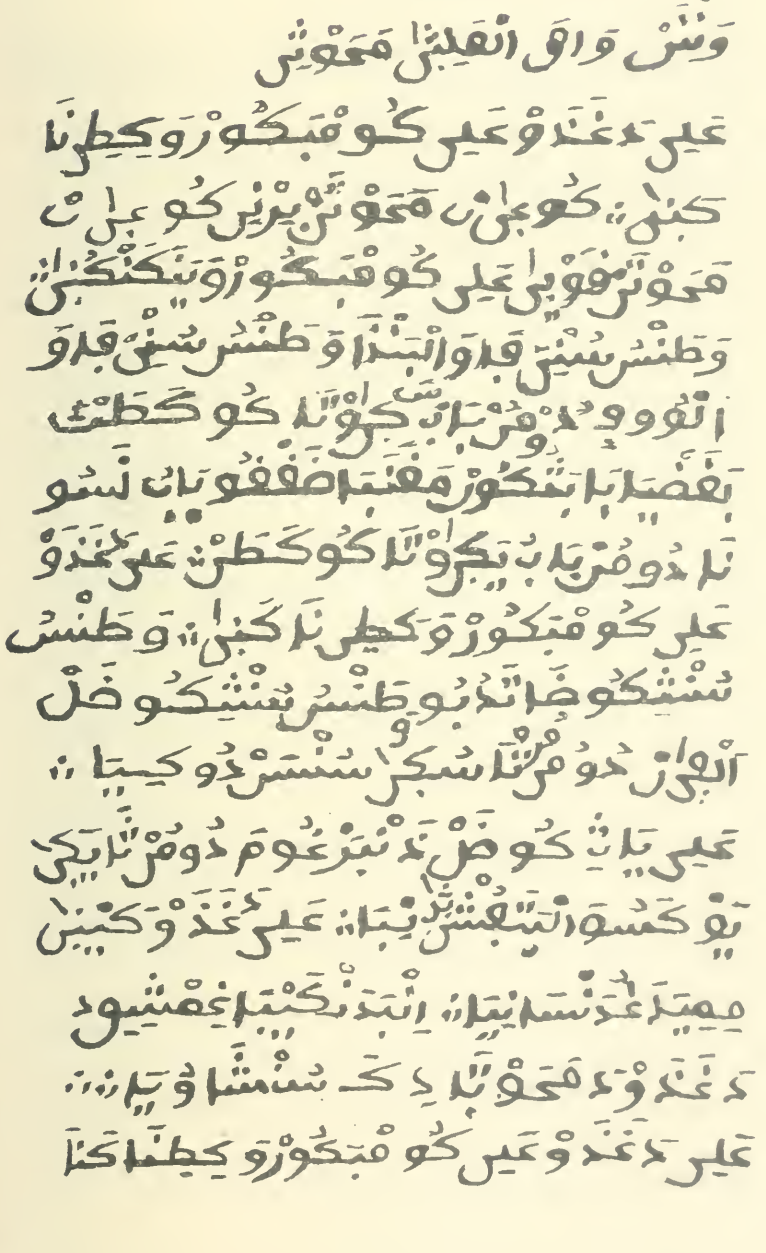
I.

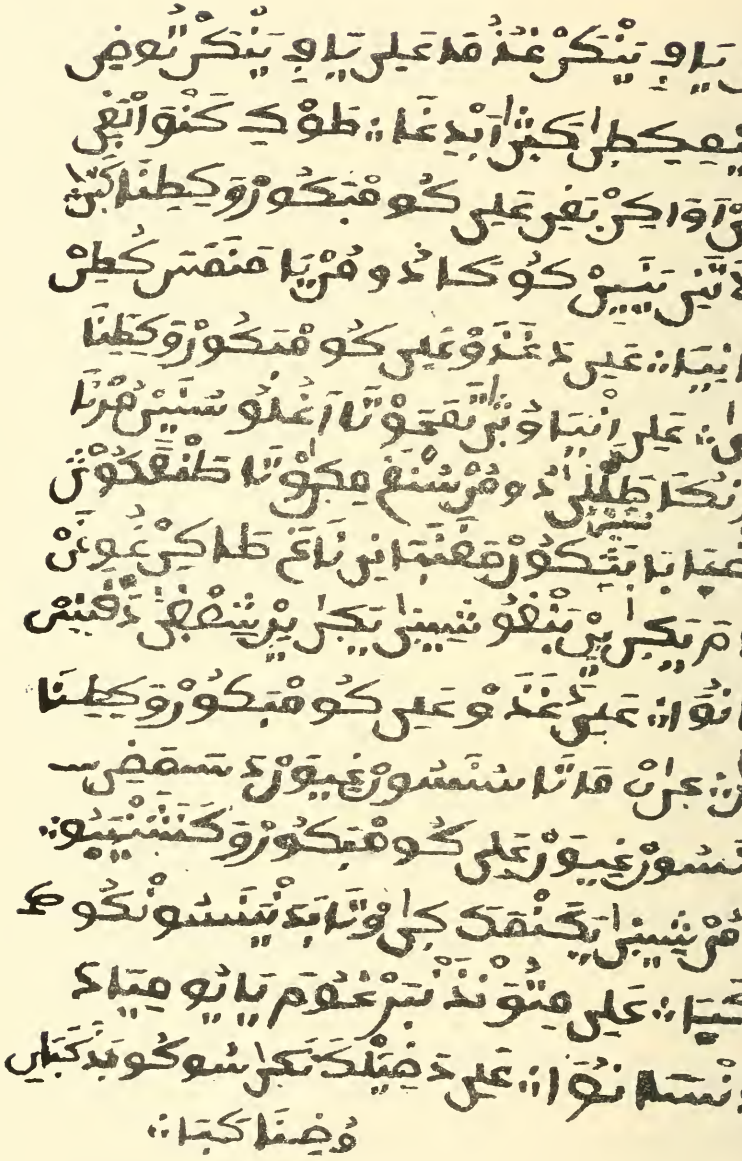


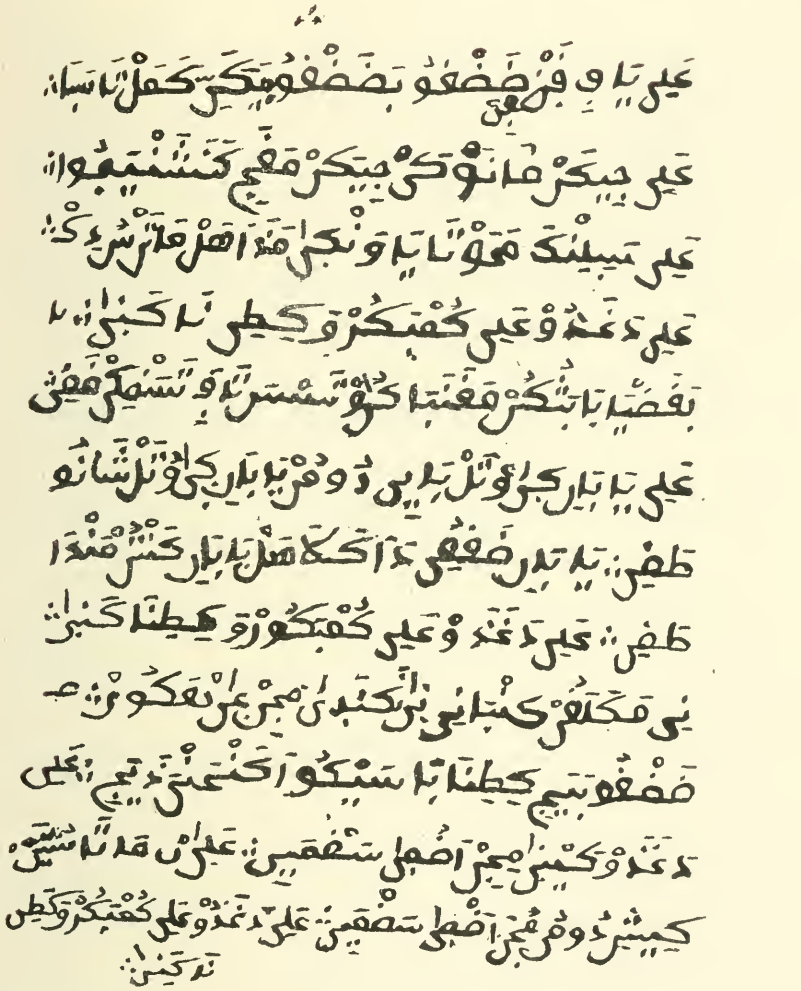


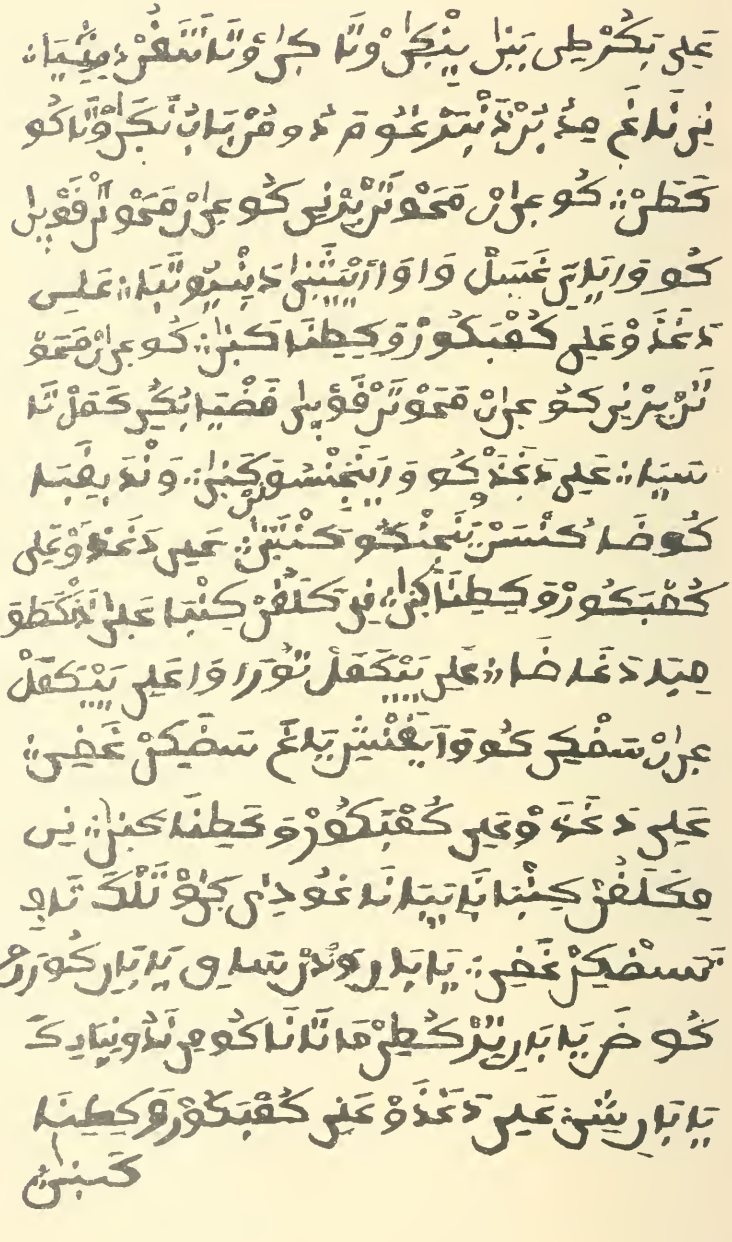


II.

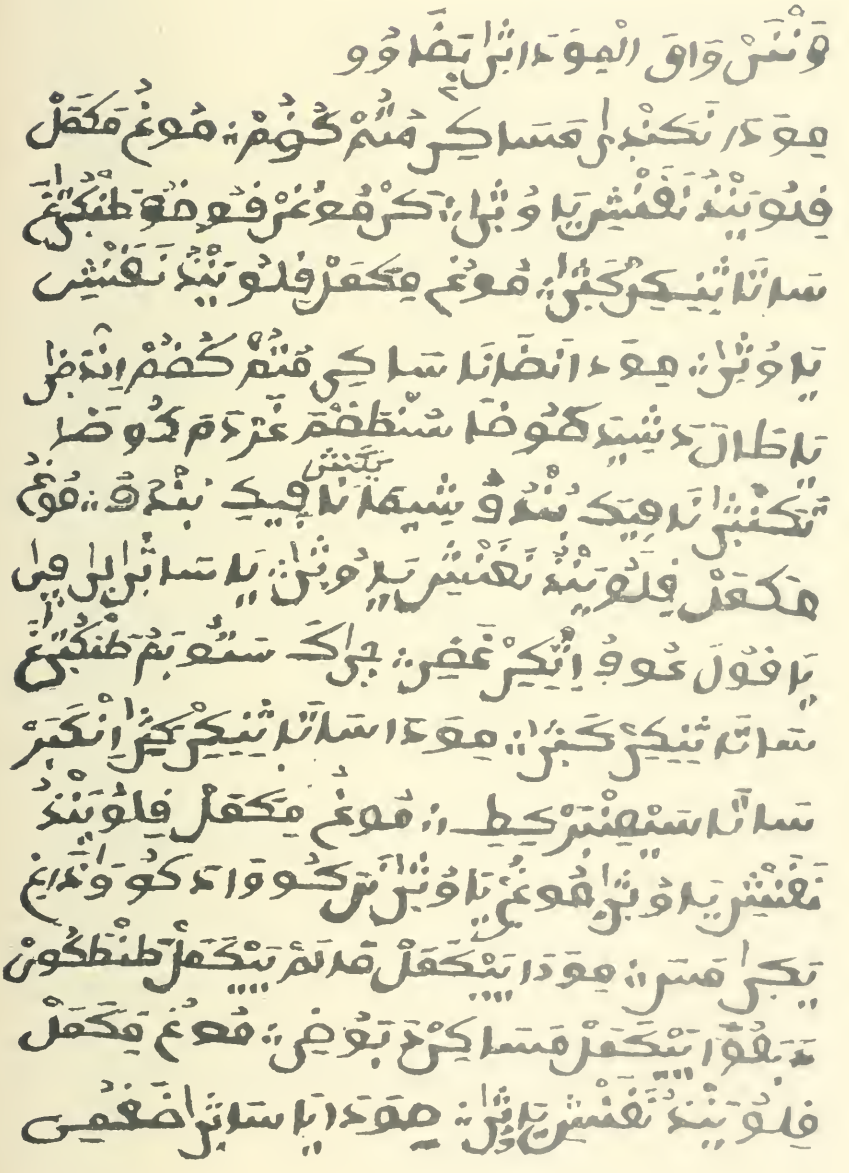


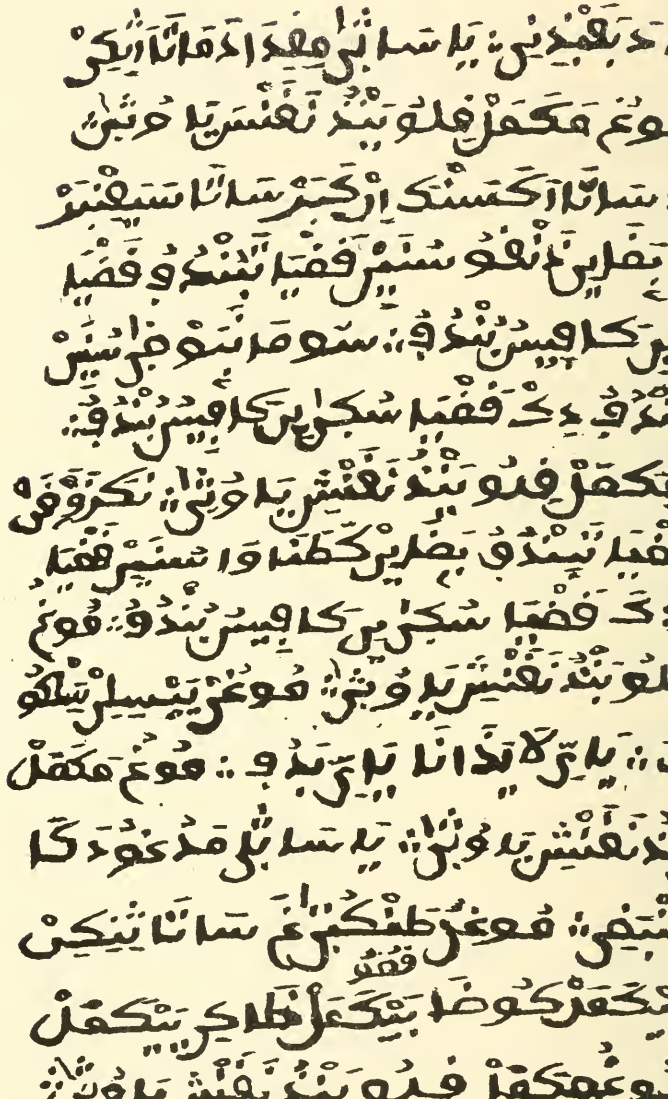


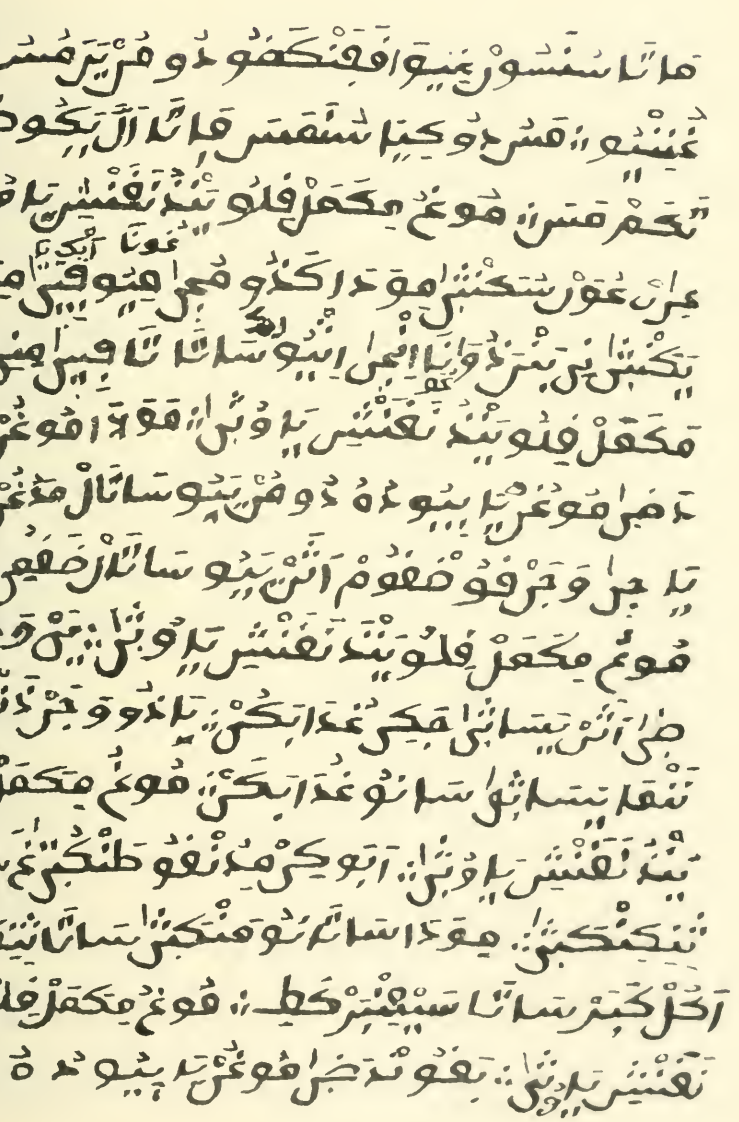


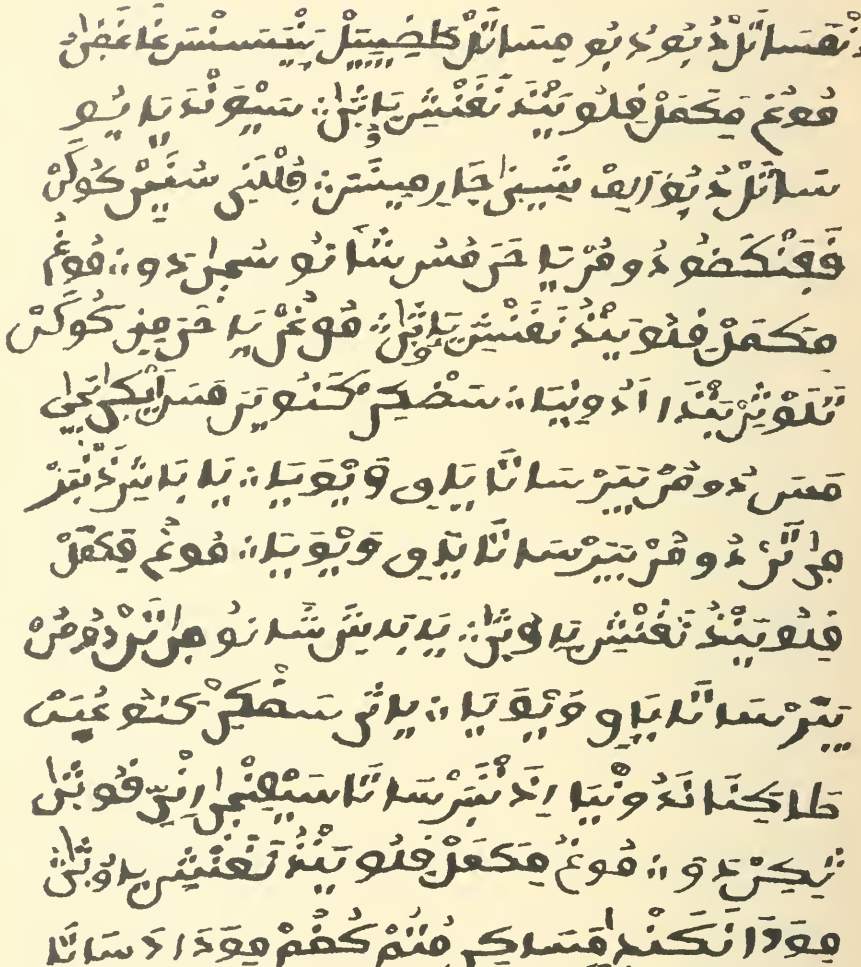


III.









I.

Preislied auf den Schmied Aikáu aus Maṛḱé.

Wǫ́nnaṅ wā́ḳa-l Aikáu če ḍa-m
Dies Lied das Aikáu ist Sohnes des
|mutaná-m Maṛḱe.
|Leute der Maṛḱé.

Dies ist das Lied auf Aikáu aus
|Maṛḱé.

1. Aikáu ḍa-m mutaná-m Maṛḱé.
mi-ḳīṛa kama-l
habend Schmieden Gleichheit die
|siḥir!
|Zaubers!

1. Aikáu, den Männern Maṛḱe's
|entstammt,
des Schmiedens kundig, zauberhaft!

2. Domẹn ši yẹ-ḳēṛa bodíṛna
Denn er er schmiedet Mädchen
da nōna-n-ta babbena.
mit Brüsten ihren großen.

2. Denn er ist's, dessen Künstler-
|kraft
die Maid mit vollem Busen schafft.

1. a) *Aikáu* gehört zu den Rufnamen, welche neben dem offiziellen mohammedanischen nach ursprünglichem heidnischen Brauch dem neugeborenen Kinde von den ältesten Familiengliedern beigelegt werden (*sūna-ṅ kakanú* »Name der Großeltern«) und auf die bei der Geburt obwaltenden Umstände Bezug zu nehmen pflegen: *Aikáu*, der zur Zeit der Arbeit (*aiki*), d. h. der Feldarbeit, Geborene; vgl. LL. II 3. Ein merkwürdiges Seitenstück zu diesem Brauch findet sich in Südost-Australien nach A. W. Howitt, The Native Tribes of South East Australia (London 1904) S. 736: »Der erste Name eines Kindes wird häufig einem belanglosen Ereignis bei seiner Geburt entnommen. In seinem 8. oder 9. Jahr erhält es vom väterlichen oder mütterlichen Großvater oder, falls diese fehlen, von Verwandten der Frau seinen Dauernamen.« Das *m* am Schluß von *ḍa-m* und *mutana-m* ist ein dem folgenden *m* angeglichenes *n* (bzw. *n*, wie dieser Artikel des sg. masc. und pl. in pausa gern lautet); auch *mútané* hat hier seinen Auslaut gemäß der in der lebhaften H.-Sprache herrschenden vorgreifenden (von Meinhof »rückwirkend« genannten) Angleichung umgefärbt. *Maṛḱé* ist ein zur Landschaft *Damageram* (bei Nachtigal *Demâgherim*) gehöriger, an *Dauṛa* grenzender Ort. b) *Siḥir* ist eins der dem H.-Lautstand wenig angepaßten Fremdwörter, mit denen der fahrende Schüler zu prunken liebt, vgl. FS. I 90, 97, 107 ff.

2. Zu der verpönten Plastik s. Einl. *Babbéna* ist die Mehrheit von *babbá*, das sonst wie andre Eigenschaftswörter mit dem Artikel seinem Hauptwort vorangestellt wird, vgl. LL. II 35.

3. *Do̱n ši ne ye̱-ḳḗṛa dōki-*
Denn er ist er schmiedet Pferd
[*n zagé*
[das Prunks
da sírdi da ḍa-m mutúm.
mit Sattel mit Sohn dem (des) Menschen.

3. Er ist es, der samt Sattel und
[Mann
ein fürstlich Prunkroß schmieden
[kann.

4. *Nā-naṅ gafaré̱-l- ku,*
Ich habe gesucht Verzeihung eure.
[*má-ḳēra,*
[Schmiede,
ba zambo ba ni né̱-ḱe;
nicht Spottlied ich ich tue;

4. Euch zu verspotten liegt mir ferne.
ihr von der Schmiede; doch verzeiht.

5. *domẹn nā-ganē-ku,*
denn ich habe gesehn euch,
[*má-ḳēra,*
Schmiede,
domẹn bá-k-ku háṅkali:
denn nicht ihr Verstand:

5. ihr seid, wie ich euch kennen
[lerne,
ihr Schmiede, wirklich nicht gescheit:

6. *Wo̱nda ya-fí-ku,*
Welcher er übertrifft euch,
[*bú-k-ku san-sa,*
[nicht ihr Kennen sein,
do̱n yā-fí-ku árziki.
weil er übertraf euch (an) Ansehn.

6. Den bessern Mann verkennt ihr
[gerne,
weil ihr ihm nicht gewachsen seid.

7. *Ma-ḳēṛa in su-na yi-n*
Schmiede wenn sie tun Machen das
[*ḳīṛa*
[Schmiedens
da aṛautáḱe su-ḱe kā́ma wutá.
mit Zange sie tun Fassen Feuer.

7. Sonst greift, wer Schmiedearbeit
[tut,
mit einer Zange in die Glut.

3. *Dōki-n zagé* ist das Prachtroß im Gefolge des Fürsten (vgl. HS. II 137) *ḍa-m m.* der Mann, der es führt. Übrigens scheint mir mein der Verskunst unkundiger und daher den beabsichtigten Reim nicht bemerkender Gewährsmann hier irrig *mutúm* für *mutané* (vgl. V. 1) geschrieben zu haben.

4. Zu *nā-naṅ* aus *nā-nēma* vgl. FS. I 222. Die zweite Zeile s. FS. I 223.

5. f) Über *bá-k-ku* s. FS. I 95. Sein *a* ist in *bú-k-ku* dem sowohl vorhergehenden als nachfolgenden *u* angeglichen. Über *háṅkali* aus arab. *ʿaql* s. FS. I 201. Wenn das erste Mal statt des regelrechten *yā-fí-* (vgl. HS. I 80) *ya-fí-* steht, so ist die Verkürzung wohl prosodisch bedingt.

6. *San* verkürzt aus *sani.* Über *árziki* s. FS. I 31 Anm.

7. *Aṛautáḱe* »Zange« steht noch in keinem Wörterbuch.

8. *Aikáu bābu na haka:*
Aikáu nichts tut so:
Da hánnu yę́-ke kā̆ma wutá,
Mit Hand er tut Fassen Feuer,
yę-i ķīŋa-ŋ-sa lā̆fia,
er tut Schmieden sein wohlbehalten.

8. Nicht so ist's mit Aikau bewandt:
Er faßt die Glut mit bloßer Hand
und schmiedet völlig unverbrannt.

9. *Im ba daň kai ba,*
Wenn nicht wegen deiner,
da bu mu-či ba nāma,
und nicht wir essen Fleisch,
baba-n Abdu ḍa-n Adam.

9. Müßten wir dich entbehren,
gäb's kein Fleisch zu verzehren.
Ohm Abdus, Adams Sohn.

10. *Domę̆n ši ne yé-ke ķēŋa*
Denn er ist er tut Schmieden
[*wuķá*
[Messer
da tákobi da bę̆ndega.
mit Schwert und Flinte.

Chor:
Ya taā̆la lullāhi
sáŋiki ubaňgiži!

10. Denn er, er stellt das Messer her,
den Säbel und das Schießgewehr.

Chor:
O Erhabenheit Gottes,
des Königs und Herrn.

11. *Aikáu yā-ŋi yáŋo*
Aikáu er übertrifft Knabe (im)
[*ķīŋa.*
[Schmieden.
da gáni bā̆bu tambaia.
mit Sehn nichts Frage.

11. Er steht im Schmieden einzig da:
das ist unfraglich, wenn man's sah.

8. *Na* ist gekürztes *ya-na* wie HS. I 100. In *ķuŋa-ŋ-sa* hat das Determinativ *l* sich dem vorhergehenden *ŋ* angeglichen, wurde mir übrigens mündlich wie in *kama-s-sa* (V. 13) als *s* überliefert: es gibt in diesem Punkt zahlreiche mundartliche Abweichungen, welche weiter wandernd Verwirrung geschaffen haben, vgl. HS. I 115 Anm.

9. Zur Satzform vgl. HS. I 119, II 39, FS. IV 34, LL. I 3. Zu *daň* für *doň* Einl. zu FS. Zur vorgreifenden Angleichung von *bu* vgl. Anm. zu 1. Zu *baba* vgl. HS. I 21.

10. Zum Chor s. die Erklärung in der Fußnote auf der 1. Seite der Einl. zu FS.

11. Zu *yáŋo* vgl. FS. II 45 f. Die 2. Zeile s. FS. I 22.

12. Aikáu in yę-ḳēŗa
Aikáu wenn er schmiedet
[*hauyę-l nōma*
[Schaufel die Hackens
má-ḳēŗá su-na mamāki:
Schmiede sie tun Staunen:
ka-če: ba mutúm ba ne!
du sagst: nicht Mensch ist!

12. Schmiedet auch nur die Acker-
[schaufel
Aikáu, entsetzen sich die Schmiede —
man meint, er wäre gar kein Mensch!

13. Aikáu yā-ḳēŗa
Aikáu er hat geschmiedet
[*māši-n yāḳi,*
[Speer den Krieges,
bālu kama-s-sa dūnia:
nichts Gleichheit sein (in) Welt:

13. Aikáu hat einen Kriegsspeer
[geschmiedet,
dem nichts auf Erden vergleichbar ist.

14. yā-kai wa Tanīman
er hat gebracht zu Tanīman
[*gimsáu,*
[Sattmacher,
yę-i yāḳi-n ḳásę-l
er mache Krieg den Bodens des
[*Káno:*
[v. Káno:

14. Er hat ihn dem Sätt'ger
[Tanīman gebracht.
Krieg zu führen mit Kanoland:

15. fatáttaka hanźi, sa
Zerpflücke Eingeweide, setze
[*ḳaši nę́ŗkewa,*
[Knochen Schmelzen.
ai suna-n-sa ne haka!
fürwahr Name sein ist so!

15. Zerreiße Gedärme, Schmelze
[Gebein,
so soll fürwahr sein Name sein!

12. Zu *yę-ḳēŗa*, für das nach *in* laut dem Schluß meiner Einl. zu HS. *yā-ḳēŗa* zu erwarten wäre, vgl. Anm. zu 6. *Hauya*, auch *hauwa*, ist eine Art Schaufel mit halbmondförmigem, an der konvexen Außenseite geschärftem Eisen, in dessen innere Mitte der oben mit einem Querholz versehene hölzerne Stiel eingelassen ist, also ein Werkzeug, das nicht gezogen, sondern geschoben wird. Zu *ka-če* »man möchte sagen, denken« vgl. FS. I 101. Die Zunftgenossen erklären ihn für einen Schwarzkünstler, der mit dem Teufel im Bunde steht.

13. Die 2. Zeile s. FS. II 62. Im Text steht *kama-l-sa*, dessen *l* sich in der Aussprache dem *s* anglich.

14. Über *Tanīman* in *Damageram*, Bornu's unbotmäßigen Vasallen, s. Näheres in der Einl. zu FL., über sein Epitheton *gimsáu* FS. II 56.

15. *Fatáttaka* s. FS. II 22. Wir haben hier wie dort namenbildende Imperative. Wie hier für eine Lanze, findet sich HS. II 151 ein Eigenname (*kiŗāŗi*) für ein Schwert. Über die Partikel *ai* s. HS. I 164.

16. Nāma-n šiki ba-i ya-
Fleisch das Leibes nicht es
[*zamna ba,*
[bleibt
ballē žīžia ta-sa.
vielmehr Sehne seinige.

Chor:
Ya taâla lillâhi
sâṛikà ubaùgiži!

16. Ihm hält kein Fleisch am Körper
[stand,
geschweige seiner Sehnen Band.

Chor:
O Erhabenheit Gottes,
des Königs und Herrn!

17. Aikáu ya-bā-ni ḳeauṭḳ-
Aikáu er hat gegeben mir Gabe
[*l būya,*
[die Eisenklumpens.
ta-na čaṅ wuṛi-n tamá.
sie ist dort (an) Ort dem der Mutung.

17. Aikáu gab mir ein Eisenstück,
das blieb noch dort im Erz zurück.

18. Im ba kai ba
Wenn nicht du
wa yḗ-ka yi ḳeauṭḳ-l būya
ta-na čan wuṛi-n tama?

18. Wer außer dir schenkt Eisen
[fort,
so lang es noch im Erze dort?

19. Domḗn bābu na šekka ta-t:
Denn nichts tue Zweifel mein:
in yā-če: tamá zame
wenn er hat gesagt: Mutung behalte
[*mi-ni būya,*
[zu mir Eisenklumpen.

19. Denn nimmer zweifle ich daran:
Spricht er zum Erze: Halt' mir Eisen,
so sieht man sich's daselbst erweisen.

Chor:
O Erhabenheit Gottes,
des Königs und Herrn!

16. Zu *nāma* als Masc. auf *a* vgl. HS. I 5. 57. Das *i* in *ba-i* ist Vorklang von *y*; *ba-ya-* schwindet bei schnellem Sprechen auch zu *b-i-* zusammen. Für *žīžia* hat S. *džidžia* Nerven. Mi. *jijia* Sehne. Nerv; vorliegende Stelle spricht für die Bedeutung »Sehne«. Zu *-ta-sa* vgl. FS. I 5.

17. *Būya*, in den Wörterbüchern nicht angegeben, ist nach M. ein großer Eisenklumpen, wie er aus dem Ofen hervorgeht — ein wertvolles Geschenk, weil er sich mit Vorteil an andere Schmiede verkaufen läßt. Wäre es mit *ḅ* geschrieben, so würde es mit *ḅūya* »sich verbergen« zusammengehören. Für *wuṛi-n* setzte M. mündlich das gleichbedeutende *a guṅ* aus *a guṛi-n*. *Tama* übersetzt Mi. Erz. *tama-n baki-n ḳarfi* mit Eisenerz: es liegt nahe, *tama* auf das von S. angegebene *tamaha* Erwartung zurückzuführen: Gegenstand der Mutung.

18. Zur 1. Zeile vgl. 9, in der 3. wiederholt sich die 2. von 17. Zu *yḗ-ka yi* vgl. LL. I 38. Der Text krankt hier und im folgenden Vers an Flüchtigkeiten.

19. Vor *na* ist wohl *i*, das Prätix der 1. sg., ausgefallen (vgl. 8) bzw. vom vorhergehenden Vokal verschlungen. *Ta-t*, auf *tama* zurückweisend.

sai ka-ga tā-záme a čaň.
nur du siehst sie behielt in dort.

Chor:
Ya taâla lillâhi
sáṛiki ubaňgíži!

20. *Ma-ḳēṛa kōwa*
Schmiede wer auch
ya-na yi-ù kāṛo-n wutá,
er tut Machen das Stoßes des Feuers,
domén kat ta-čī-ši né.
damit daß nicht es esse ihn.

20. Bei Schmieden legt sonst jedermann als Feuerschutz ein Schurzfell an, damit die Glut ihn nicht verzehrt.

21. *Aikáu da hannu ye-ke kāma wutá*
ba-t-ta či-n-sa ko kaḍáň.
nicht es Essen sein ob auch wenig.

21. Aikáu packt sie mit bloßer Hand: ihn läßt sie völlig unverbrannt.

22. *Aikáu ḳīṛa da dāma,*
Aikáu schmiede mit rechter.
[ḳīṛa da hagúm.
[schmiede mit linker.
ḳīṛa babu kuskuṛē.
schmiede nichts verfehle.

22. Er schmiede rechts. er schmiede links, mit keinem Schlag daneben ging's.

23. *Ni ba kōmi ne-ke*
Ich nicht was auch ich tue
[mamāki,
[Erstaunen,

23. Nichts giebt's, was mich noch staunen macht, seit er eine Tafel zustande gebracht aus Eisen mit einer Schrift darauf —

ist aus *ta-ta* verkürzt, wie *ne-s* in Fl. I 75 aus *ne-sa, na-sa*. vgl. FS. I 5. Der Sänger hegt keinen Zweifel, daß Aikáu sich in der für den Ofen bestimmten Masse nicht täuscht. Einen Fingerzeig für den Eisengehalt des Bodens bieten dem Kundigen Ameisen- oder Termitenbauten. *Zame* ist nach Mi. anhalten (im Lauf), einhalten (eines geliehenen Betrages). Zu *ka-ga* vgl. *ka-če* V. 12.

20. *Kāṛo*, sonst als Widderstoß bekannt (HS. I 91), soll in Verbindung mit *wutá* ein aus Ziegen-, Schaf- oder Kalbsfell gegerbtes Schutzleder bedeuten. *Kat* ist durch Einfluß des folgenden *t* aus *kada* entstanden, das sich sonst gern zu *kar* verkürzt. *Ne*, hier scheinbar überflüssig (vgl. HS. I 140 f.), soll nach M. noch auf das Feuer zurückdeuten.

21. Die 1. Zeile wie in 8, doch hier weniger passend. Im Text steht hier ausnahms- und nachlässigerweise *hanu*. Zu *ba-t-ta* vgl. *ba-k-ku*.

22. Das Zeitwort ist hier, wie häufig in Namen (vgl. 15), der Form nach als Imperativ aufzufassen. Die gleiche Doppelarbeit wird in HS. I 99 einem Färber nachgerühmt.

23. *Ba kōmi* synonym mit *babu*. *Allo* ist unter Einbeziehung des Artikels und Schwund des letzten Radikals dem Arabischen entnommen.

don yā-ḳīṛa allo-n
weil er hat geschmiedet Tafel die
[*ḳaṛife*
[Eisens
da rubutú žiki ne̱-sa.
mit Schrift Leib seinig.

24. *hal yā-yo kužéṛe̱-l*
bis er hat gemacht Sessel den
[*ḳáṛe̱fe*
[Eisens
yā-kai wa ga máiramá.
er hat gebracht zu zu Fürstin.
Chor:
Ya taā́la lillā́hi
saṛiki ubaṅgiži.

24. ja er schuf einen eisernen Stuhl
[sogar,
den brachte er der Prinzessin dar!
Chor:
O Erhabenheit Gottes,
des Königs und Herrn!

25. *Kāye̱-ṅ ḳīṛa-n-sa*
Werkzeug das Schmiedens sein
[*su-n-bambamta*
[sie haben unterschieden
da ma-ḳēṛá-ṅ gaṛí de̱ka.
mit Schmieden den (der) Stadt all.

25. Was er an Schmiedewerkzeug
[hat,
weicht ab von allen Schmieden der
[Stadt.

26. *Da aze̱rfá ya-kan yi*
Mit Silber er pflegt Machen
[*má-ḳēṛa,*
[Amboß,

26. Ein Amboß von Silber dient
[ihm zum Gebrauch:
den Hammer, den kleinen wie großen
[auch,
den hat er gar von Golde.

24. *Hal, har* gehen wohl auf arab. *ḥatta* zurück. Zu *yo* vgl. FS. I 191. Die Häufung *wa ga* (vgl. *wuṛi* neben *guṛi* Ort) der gleichbedeutenden Partikeln zweier Mundarten wird dem Rhythmus zuliebe geschehn. *Mairama* ist mit der weiblichen H.-Endung dem Kanuri entlehnt, dessen *mairam* das Fem. zu *mai* König darstellt. Hier wird eine Gattin oder Tochter *Tanman's* gemeint sein, vgl. 14.

25. Bei *kāye̱-ṅ* usw. habe ich die Satzfügung nicht mehr feststellen können. Nach SRMi. heißt Werkzeug *kāya* pl. S. *kayayeki*, R. *kayayeki*, Mi. *kāyayakī*. Ist *kāye*, mit Artikel *kāye̱-n*, ein verkürzter pl. und Subjekt, in welchem Fall das Zeitwort intr. wäre, oder ist es der sg., dessen Endung durch den Artikel (*kāya* ist nach Mi. Masc.) in umgekehrtem Sinne verändert wäre, wie der von *mutane* im 1. Vers? In diesem Falle würde *su-n-* mit »man hat« zu übersetzen sein, und *kāye̱-ṅ* wäre Objekt.

26. *Músko* ist aus Bornu entlehnt, wo es Hand bedeutet. *Másaba* ist wörtlich »der Gegenstand der Gewohnheit«: denn nur, wer daran gewöhnt ist, kann ihn führen. *Ye̱-ḱe da* = *yá-na da* = er ist oder tut mit, d. h. er

muskó da ši da má-sāba
kl. Hammer mit ihm mit gr. Hammer
da zīnāriya ye̱-ḱe.
mit Gold er tut.

27. *Zégazęgi da fāte̱-l*
Blasebalg mit Haut der (des) [*zāki*, [Löwen,
itačá-ṅ na góro ne.
Baum der der (des) Guro ist.

27. Der Blasbalg ist aus Löwenhaut, aus Guroholz sein Zugbaum gebaut.

28. *Aṛautaḱe̱-n ma-ḳēṛa da su-ḱe*
Zange die Schmiede mit sie tun
Aikáu ba-š-ši yi ne̱-sa:
Aikáu nicht er Machen seinig:

28. Die Zange, die sonst von Schmie- [den verwandt, sie wendet Aikáu nicht an:

29. *da hánnu yé̱-ḱe yi-n*
mit Hand er tut Machen das [*ḳīra*, [Schmiedens.
kōwa ne ya-na gani!
wer auch ist er tut Sehen!

Chor:
Ya taā́la lillā́hi
sā́ṛiki ubaṅgíži!

29. Er schmiedet mit der bloßen [Hand, wie jeder sehen kann!

Chor:
O Erhabenheit Gottes,
des Königs und Herrn!

30. *Aikáu-na, gaṛē-ka bara-ta:*
Aikáu mein, zu dir Bittlied mein:
ka-zama maida háṅkali,
werde wenden Verstand,
domę́n dāmána ta-fāḍi.
weil Regenzeit sie ist gefallen.

30. Mein lieber Aikáu, dich bittet [mein Lied:
laß deinen Sinn uns zugewandt sein:
denn es traten die Regen ein.

hat. Zu den kostbaren Stoffen, die den Geräten des Schmiedes angedichtet werden, vgl. LL. I 26, wo der Landmann eine silberne Sichel führen soll.

27. Nach Mi. wird der Blasebalg, den er *zuga-zugi* schreibt, aus zwei Ziegenfellen hergestellt. Der Auslaut von *itače* ist durch den Artikel umgefärbt wie in Vers 1.

28. *Aṛautaḱe* s. 7. *Ma-ḳeṛa* trennt hier in dichterischer Freiheit die beiden Bestandteile des Relativs *n da*. Zu *ba-š-ši* vgl. 21: *yi ne̱-sa* entspricht im Satzbau dem dortigen *či-na-sa*.

29. Zur 1. Zeile vgl. die 2. von 8. zur 2. die von 11.

30. Im Text steht der pl. *haṅkula* statt des sg. *haṅkali*. vgl. 5. Zum Anbau nach Regen vgl. LL. Einl. S. 1.

31. Yāṛa-n gidá-m-mu
Knaben die Hauses unseres
[*ba-su da háuya,*
[nicht sie mit Schaufel.
n ma mi-gida-n haka.
ich auch habend Haus der so.

31. Unserm Jungvolk gingen die [Schaufeln aus,
desgleichen mir, dem Herrn vom Haus.

32. Da gătaṛi da fantaria
Und Axt und Hacke
dẹk kai zā-ka bā-mu-su!
all du gehst du geben uns sie.

32. Die Axt und die Radehacke dazu,
du bist's, der alles uns geben wird!

33. Wukaḳá-n da za-n
Messer die mit geh daß ich
[*yi yẹ̄ka-n gēro*
[machen Schneiden das Gēro
dẹk kai zā-ka bā-mu-su!

33. Die Messer, womit ich den Gero [schneide,
du bist's, der alles uns geben wird!

34. Aikáu yā-biā-ni
Aikáu er hat bezahlt mir
[*marădi-n*
[Verlangen wel-
da nẹ́-ke sō wuṛi-n-sa dẹk.
ches ich tue lieben Ort sein ganz.

34. Noch jedes, was ich bei ihm [begehrt.
das hat Aikáu mir voll gewährt.

35. Kōmi né-ke bẹḍá
Was auch ich tue suchen (an)
[*gu-ù Aikáu,*
[Ort dem des Aikáu.
ba-n-na tántama ta-sa.
nicht mein Zweifel seinig.

Chor:
Ya taâla lillâhi
sáṛiki ubaṅgiži!

35. Mag ich ihn noch so viel [bemühn,
vertrau' ich zweifellos auf ihn.

Chor:
O Erhabenheit Gottes,
des Königs und Herrn!

31. Über *háuya* s. Anm. zu 12.

32. *Fantaria* ist eine Art Hacke. Gestrüpp zu zerhauen, vgl. LL. I 26. *Dẹk* ist wie *dū* eine Abkürzung von *dẹka*.

34. Das Lehnwort *marādi* ist zu scheiden von dem einheimischen *ma-ṛāḍi* »Verleumdung«, dem ein Städtename gleichlautet.

35. Zu *gu-ù* vgl. 17 Anm. Zu *ba-n-na* vgl. HS. I 80. Im Text steht inkorrekt *na-sa* für *ta-sa*.

36. *Aikáu yā-či*
Aikáu. er hat gegessen
[*tuḱe̱-n ḳīra:*
[Zauber den Schmiedens.
kómi ye̱-sa a gaba-n-sa,
was auch er setzt an Brust sein.
sai ka-ga yā́-ï nán
nur du siehst er hat gemacht hier
[*da nán.*
[mit hier.

36. Aikáu hat Schmiedezauber ge-
[nossen:
er hat, soviel er auch beschlossen,
flugs, wie man sieht, auch ausgeführt.

37. *Ku-nemi gafára, e̱a-ṅ*
Sucht Verzeihung. Kinder die
[*ḳīṛa,*
[Schmiedens,
Aikáu yā-wúče gabá.
Aikáu er ist vorbeigegangen Brust.

37. Geht in euch. Jünger der
[Schmiedezunft.
Aikáu hat alle übertrumpft!

38. *Ma-ḳēṛa-n faṛfaṛu da*
Schmieder die weißen mit
[*báḳaḳe,*
[schwarzen,
dęka Aikáu ubā́-ku ne:
alle Aikáu Vater euer ist:

38. Ihr Schmiede von weißen wie
[schwarzen Metallen.
Aikáu ist Vater von euch allen!

39. *domęn ši yé̱-samú*
denn er er gewann
asīri-n da kōwa da
Geheimnis welches wer auch mit
[*ba-š-ši ši.*
[nicht er es:

39. Denn er ist's, der das Ge-
[heimnis fand,
das einem jeglichen unbekannt:

36. Über das Trinken von Zaubermitteln vgl. FS. IV 7, LL. I 30; *tuḱe* ist ein solches für bestimmte Tätigkeiten. Bei Mi. (*tukē*) und S. (*tūke*) bedeutet es Wiederkäuer. *Gaba* Brust bedeutet auch Vorderseite, voran, vorwärts, wie im folgenden Vers. Es ist trotz seiner Endung Masc. wie *nāma* Vers 16. Zu *sai ka-ga* vgl. 19. *Nán da nán* ist nach M. = *da sauḳi* geschwind, nach Mi. = sofort, augenblicklich.

37. Das Lehnwort *gafára* (s. bereits Vers 4) bedeutet hier Vergebung für den Drang, mit Aikáu zu wetteifern oder ihn herabzusetzen, vgl. 5 f. Zu *wúče gabá* vgl. *tafí gabá* geh vorwärts.

38. *Fáṛfaṛu*, pl. von *faṛí* weiß, geht auf die lichten Metalle, z. B. Messing, *báḳaḳe*, pl. von *baḳí* schwarz, auf die dunkeln, insbesondere das Eisen. *Ubā́-ku* steht seltener für *ubá-ṅ-ku*, vgl. 8 Anm.

39. Hier dürfte Rücksicht auf den Rhythmus die Umstellung von *da* verursacht haben: denn sein eigentlicher Platz ist offenbar zwischen beiden

40. Aikáu ši ya-maida ḳarîfe.
Aikáu er er wandelte Eisen,
ka-ce alēwa kamȩ-l
du sagst Honigstange Gleichheit die
[*zaṛé.*
[Fadens.
Chor:
Ya taâla lillâhi
sáṛiki ubaǹgiši!

40. Aikáu macht Eisen fadengleich,
als wär's wie Honigstangen weich!
Chor:
O Erhabenheit Gottes,
des Königs und Herrn!

41. Aikáu ši ya-ḳēṛa
Aikáu er er schmiedete
[*madáfa*
[Kanonen
da arc̆gs guda ḍaṛi.
mit Blei einzeln 100.

41. Kanonen hat Aikáu gemacht
mit hundert Stück Bleigeschoß.

42. Yā-kai wa ga saṛiki
Er hat gebracht zu zu König
[*garauwa.*
[Gabe,
yā-bā-ši babba-n dōki
er hat gegeben ihm groß das Pferd
da dúbu gōma ša biȩl,
mit 1000 10 + 5,

42. Er hat sie dem Könige dar-
[gebracht:
der gab ihm ein hohes Roß
und fünfzehntausend bar.

43. halláu yā-bā-ši
bis er hat gegeben ihm
[*kuyeǹgi*
[Sklavenmädchen
guda gōma ša biȩl.
einzeln 10 + 15.

43. ja hat ihn mit Sklavenmädchen
[bedacht,
jede erst fünfzehn Jahr!

ši, von denen sich das erste auf *kōwa*, das zweite auf *asīri* bezieht. *Asīri* ist in üblicher Umgestaltung (vgl. HS. I 3, 28) das arabische *sirr*. Zu *ba-š-ši* vgl. 28.

40. *ka-ce* s. 12. *Alewa*, wohl aus arab. *ḥelwa*, ist nach Mi. der steifgekochte Honig, der in Stangenform auf den Markt kommt.

41. *Arc̆gs*, wie *madáfa* dem Arab. entlehnt, bei S. *arsâs*, ist im Text *arc̆is* geschrieben.

42. Zu *wa ga* nach *kai* vgl. 24. *Garáuwa* ist nach Mi. ein Geschenk, für das der Geber ein größeres zu erlangen wünscht = *kaǹgaiam* im Kanuri. Zur 2. Zeile vgl. FS. I 150. In der 3. sind Kauris (*wurȩ*) gemeint, von denen etwa 1000 eine Mark wert sind.

43. *Halláu* ist wohl eine Erweiterung von *hal*, vgl. 24 u. FS. I 55, 59. *Kuyeǹgī* ist neben *kuyeǹgai* (ursprünglich Dual), das hier im Text

44. *Ma-ḳeṛa ku-bár ži-n*
Schmiede laßt Fühlen das
[*hauši,*
[Zorns,
ku-na yi-n zaṛgi —
ihr tut Machen das Murrens —
Aikáu ya-wúče gabá.

Chor:
Ya taā́la lillā́hi
sáṛiki ubaṅgíži!

44. Laßt, Schmiede, den Grimm
[nur ruhn!
Da steht und murrt ihr nun —
Aikáu hat's weiter gebracht!

Chor:
O Erhabenheit Gottes,
des Königs und Herrn.

45. *Aikáu, nā-yaba*
Aikáu, ich habe gelobt
[*nā-gōde!*
[ich habe gedankt!
Alla yā-fí-ni yebawa,
Gott er übertraf mich (im) Loben.

45. Aikáu, ich pries dich und
[dankte dir;
doch Gottes Preis steht über mir!

46. *dan ši ne uba-ṅ alamari*
denn er ist Vater der Dinge
[*dẹka*
[alle
da kẹautẹ-l da dūkiẹ-l!

Chor:
Ya taā́la lillā́hi
sáṛiki ubaṅgíži!

46. Denn er ist Vater der Dinge
[allhier,
der Gabe wie des Gutes!

Chor:
O Erhabenheit Gottes,
des Königs und Herrn.

steht und von Mi., S. und R. als pl. genannt wird, die Mehrheit von *kuyaṅga* (so bei Mi. und R., bei S. *kúnyanga*, bei Baikie *kwiganga*) junges Sklavenmädchen, wie *bayi* von *bāwa* Sklave, *baiwa* Sklavin.

44. Vgl. HS I 110 *ka-bar fiši*: *fiši* ist der stille Verdruß, *hauši* der rachsüchtige Grimm. Zu *zaṛgi* vgl. LL. II 23. Es wurde dort durch »üble Nachrede« wiedergegeben, soll aber genauer das ärgerliche Schnalzen bedeuten. Die 3. Zeile gleicht der 2. in 37.

46. *Alamari*, aus dem Arab. in gewohnter Weise umgestaltet, bezeichnet die Dinge dieser Welt. Bemerkenswert ist in der letzten Zeile der Artikel ohne folgenden Genetiv.

II.

Preislied auf Alí den Fleischer.

Wǫ́nnaṅ wā́ḳa-l Alí ċe ma-hauċi.
Dies Lied das Alis ist Fleischers.

Dies ist das Lied auf Alí den [Fleischer.

1. Alí dagazáu,
Alí kǫmbǫ́kǫrwá,
kiḍi nā-ka ne.
Trommeln deins ist.

1. Isegrim Alí,
Spendefreund Alí,
dir gilt Trommelgruß!

2. Ku ẹa-m ma-hauta-m
Ihr Kinder die Fleischer der [*birni*,
[(der) Hauptstadt.
ku ẹa-m ma-hauta-ṅ ḳáuye,
Alí kǫmbǫ́kǫrwá
ya-na ká-ṅ-ku ne.
er tut Kopf euer sein.

2. Ihr Fleischersleute der Haupt- [stadt,
ihr Fleischersleute vom Land,
Alí, der Spendefreund, steht über [euch.

3. Wǫḍansu su-n-yi
Einige sie haben gemacht [*fāwa-l banza.*
[Schlachten das vergeblich.
wǫḍansu su-n-yi fāwa-l wōfi,
domẹn ba-s-su kẹauta ko kaḍáṅ.
weil nicht sie Geschenk ob wenig.

Chor:
Alí dagazáu,
Alí kǫmbǫ́kǫrwá,
kiḍi nā́-ka ne!

3. Manche haben umsonst ge- [schlachtet,
manche ohne Gewinn geschlachtet,
weil sie nicht das geringste ver- [schenkt.

Chor:
Isegrim Alí,
Spendefreund Alí,
dir gilt Trommelgruß.

1. Über den Sänger, der hier den Kehrvers voranschickt, äußerte M. nur: *Ba-Káne yā-zo Damágeram ya-ï wā́ḳṛ-l mú-ka ži* = Ein Mann aus Kano kam nach Damageram und sang das Lied, dem wir zuhörten. *Dagazáu* ist ein Epitheton der Hyäne, das ich hier wie in FS. I 63 durch das nächstliegende unserer Tiersage wiedergebe. *Kǫmbǫ́kǫrwa*, ein Fremdwort unbekannten Ursprungs, hat den Sinn von *mi-kẹauta* »Freigebiger, Spender«.

2. *Ma-hauta* (*h* aus *f* durch Erweiterung des Lippenspalts), sg. *ma-hauči*, von *fauta* Schlächterei aus *fāwa* Schlachtung. Zu *birni* und *kauye* vgl. FL. I 86, LL. II 10.

3. *Banza* und *wōfi* sind Synonyme, die sich gern ablösen. Zu *ba-s-su* vgl. I 21. Die Fleischer ermangeln des Ruhms (*sūna*), wenn sie sich nicht durch Freigebigkeit die Gunst der Sänger erkaufen.

4. *Ba ḳáṛia bá, ba čiko̱-m*
Nicht Lüge, nicht Füllung die
[*magána ba:*
[(der) Rede
ṛággo bābu na sūna,
Schwächling nichts tun Name.
domẹn bā́bu ya keauta ko kaḍáṅ.

4. Nicht Lüge ist's, nicht Groß-
[maultum:
der Schwächling erntet keinen Ruhm,
weil er nicht das geringste verschenkt.

5. *Wọ́ḍansu su-n-či*
Einige sie haben gegessen
[*kūṛa ta dubu,*
[Gewinn den (von) 1000,
wọḍansu su-n-či kūṛẹ-l alfēn,
domen múrna sú-ḱe su-n-
weil Freude sie tun sie haben
[*san dū́kia.*
[erworben Reichtum.

5. Mancher hat tausend einge-
[strichen,
mancher zweitausend eingestrichen,
darob sie des reichen Ertrags sich freun.

6. *Alí yā-či kūṛẹ-*
Alí er hat gegessen Gewinn
[*l zambar gōma*
[den (von) 1000 10
domẹn ča yẹ́-ḱe:
weil sagen er tut:
yau kásuẹ-l ba ta-fuššḗ-ni ba.

Chor:
Alí dagazáu,
Alí kọmbọ́kọrwá,
kíḍi nā́-ka ne!

6. Alí gewann zehntausend und
[spricht noch:
Heute bringt mir der Markt nichts ein.

Chor:
Isegrim Alí,
Spendefreund Alí,
dir gilt Trommelgruß!

4. In der 1. Zeile beteuert der Sänger die Aufrichtigkeit des folgenden Ausspruchs: Weder erlogen noch übertrieben. Hier im Text zum ersten Mal *ṛaggo* mit *gg* zum Unterschiede von *ṛago* Widder: das erste *g* scheint indessen laut des zweimaligen *ṛaṛgo* in Vers 21 aus *ṛ* angeglichen zu sein. *Na* ist poetische Verkürzung von *ya-na yi* = er tut machen: ebenso *ya* für *ya-i*.

5. *Kūṛa*, sonst = Hyäne, ist nach Mi. auch der rechtswidrige Profit: hier einfach der Geschäftsgewinn. *San* ist aus *samu* verkürzt, vgl. FS. II 72.

6. *Ča yẹ-ḱe* steht für das prosaische *ya-na čé-wa*; in LL. I 19 findet sich für *če* die archaistische Nebenform *čánē*. Zu *kasuẹ-l* vgl. I 46. *Fúšše*, Kausativ von *fita*, herausgehn, lautet bei S. *fišie*, bei R. *fuše*, bei Mi. *fiše*. Eine beliebte Anrede an H.-Händler lautet: *tā-fuššḗ-ka* = du hast ein gutes Geschäft gemacht — wobei *tā* entweder auf *kasua* deutet oder rein neutral zu verstehen ist, vgl. FS. IV 59.

7. Ali dagazáu,
kai ne mi-mūa
du bist habend Suppe
da guda-n sānia.
mit Brühe der Kuh.

7. Isegrim Ali,
du hast Gemüsebrühe
mit der vom Fleisch der Kühe.

8. Im ba daṅ kái ba,
gimšiki dagazáu,
Stützpfeiler Isegrim
ma-hauta ḍ̊éka su-n-šā
Fleischer alle sie tränken
[*wuya.*
[Schwierigkeit.

Chor:
Ali dagazáu usw.

8. Es litten, wenn du nicht wärst,
Isegrim, Stütze vom Dach,
die Fleischer sämtlich Ungemach.

Chor:
Isegrim Ali, usw.

9. Ali yā-fi yaṅka-n
er übertrifft Schlachten das
[*gúzuma.*
[alter Kuh.
Ali yā-fi yaṅka-n tūri,
sai mi-ḳíze ka-ce ábduga.
nur habend Fett du sagst Baumwolle.

9. Nie schlachtet Ali ein altes Rind,
nie schlachtet Ali ein dürres Rind,
nur solche, die fett wie Baumwolle sind!

10. Ḍauki kaṅwa-l baḳí,
Nimm Natron den (der) Gäste,
ka-bái awaki-m baḳí!
gib Ziegen den (der) Gäste!

Chor:
Ali dagazáu usw.

10. Nimm den Natron der Gäste,
gib ihn den Ziegen der Gäste.

Chor:
Isegrim Ali usw.

7. *Mūa* ist die aus den verschiedensten Kräutern bereitete Tunke zum Brei (*tūo*), dem ständigen Gericht, hier verstärkt durch Fleischbrühe (*guda*).

8. Die 1. Zeile s. I 9. Zu *gimšiki* vgl. FS. II 20. *Ali* ist die Stütze seiner Gilde, weil er Vieh aufkauft und durch die andern verhandeln läßt.

9. *Gúzuma* = alte Kuh, nach Mi. »mager, dürr«, von Schlachtvieh, Ochsen, Schafen, Kamelen und Ziegen; *tūri*, dürre Kuh, ist bei Mi., R. und S. nicht angegeben. Zu *ka-ce* vgl. I 12. Das Fett ähnelt weißer Baumwolle.

10 steht bereits als Nr. 70 in meinen Haussasprichwörtern (Leipzig, O. Harrassowitz, 1904). Zur Erläuterung des Sinnes an vorliegender Stelle gibt M. es in folgender Form: *Ka-ḍauki baši-m baki, ka-bai ga baki baši* d. h. nimm das Darlehn der Gäste und leih' es den Gästen. *Ali* soll nach einem beliebten Trick der Beduinen seinen Gästen Natron entlehnen, um ihnen denselben nachher für ihre Ziegen, deren Trank er beigemischt wird, auf Borg zu verkaufen. Daß er selber solche Beträge schuldig bleibt, zeigt 11.

11. Bu-Fulâtani ye-na yi-n
Fula er tut Machen das
[kūka,
[Schreiens,
domẹn yā-hana
weil er hat gehindert
má-sa kúḍi-n sānia.
zu ihm Geld das Rindes.

Chor:
Alí dagazáu usw.

11. Der Fula jammert, weil er das [Geld für das Rind ihm vorenthält.

Chor:
Isegrim Alí usw.

12. Alí in yā-wúče ta ma-
wenn er geht vorbei das (der)
[hauta,
[Fleischer,
agulu su-na yi-ṅ
Schmutzgeier sie tun Machen das (der)
[murna:
[Freude:

12. Wenn sich Alí zur Fleischbank [verfügt,
so werden alsbald die Geier vergnügt.

13. karnẹka su-na yi-n
Hunde sie tun Machen das
[ẓalle.
[Springens.
domẹn su-ṅ-ga mi-
weil sie haben gesehn habend
[kẹauta ḍa-n
[Geschenk Sohn den (von)
[Akói.
[»es gibt«.

13. und in Sprüngen ergeht sich [die Hundeschar,
des Spenders, des Sohnes Akóis, [gewahr.

14. Ba káṛia ba, ba čiko-m magána ba:
nā-ga ḍâki-n gōga-n!
ich habe gesehn Zimmer das Stiers des!

14. Ich lüge und übertreibe nicht:
ich bekam des Urstiers Heim zu [Gesicht!

11. *Bu-Fulâtani* aus *ba-Fulâtani* (LL. I 37), dem sg. von *Fullani*.

12. *Ta* (vgl. 6) deutet hier auf den Ort, den Stand des Gewerks. Statt des pl. *aguluna, agulōli* oder *agulái* steht poetisch in der constructio ad sensum der sg.

13. Die Bedeutung des Namens *Akói* »es gibt« wird durch *bābu ṛeše* »kein Mangel« erläutert: Est est.

14. Die 1. Zeile s. 4. *Gōga*, hier mit dem Artikel (vgl. I 16), ist nach Mi. ein alter Bulle. Es wird wie das dem Kanuri entlehnte *frdi* auf den reckenhaften Mann angewandt.

15. *Da nāma yę́-ke yi-*
Mit Fleisch er tut Machen
[*m baŋgo.*
[das (der) Wand.
ši ne yę́-ke yi-m šimyé
er ist er tut Machen das Geheges
da ḳaši-n sanuwá.
mit Knochen dem (von) Kühen.

Chor:
Alí dagazán usw.

15. Aus Fleisch erbaut er sich die
[Wand,
und das Gehege stellt er her
aus dem Gebein von Kühen.

Chor:
Isegrim Alí usw.

16. *Ɗa-n mātá su-*
Kinder die (der) Weiber sie
[*na sǫ-n giwá-n.*
[tun Lieben das Elefanten des.
samaɽi su-na sǫ-n giwó-n.

16. Die Mädchen lieben den
[Elefanten.
die Burschen lieben den Elefanten.

17. *Alí kǫmbóḳorwá.*
ka-na ša-n yabó.
Du tust Trinken das Lobes.

17. Alí, du Spendefreund,
es wird dein Lob gesungen!

18. *Domǫ́n ší ne ya-kan má-ka*
Denn er ist er pflegt zu dir
[*ḳęautá.*
[Geschenk.
ba dan ya-na sǫ-n
nicht weil er tut Lieben das
[*kōmí-ǹ-ka ba.*
[was auch dein.

18. Denn er ist ein Mann, der dir
[beschert
und nicht das geringste von dir begehrt.

15. *Baŋgo* »Mauer, Wand« ist wohl das *boŋgo* des Kanuri: Mauer des Erdhauses. Ist *sānuwa* identisch mit *sānia* (V. 11) oder eine Unterform des alten Daura-Pl. *sāniyu* Kühe? Die gewöhnliche Mehrheitsform *šanu* bedeutet nach Mi. sowohl Kühe als Bullen.

16. *Giwá-n* ist in dreifacher Hinsicht bemerkenswert, erstens wegen der Umfärbung des auslautenden *a* vor *n*, zweitens wegen dieses Artikels ohne folgenden Genetiv (vgl. I 46), insbesondere aber drittens wegen seines männl. Geschlechts, während *giwa* Fem. ist und deshalb sonst zum Epitheton ornans für starke Weiber dient (vgl. HS. I 14), wie *fɽi* oder *goga* (s. 14) »Stier« für Männer; die vorliegende Ausnahme bedingt auch offenbar eine grammatische Abweichung.

19. Alí mi-tũo-n zámbar
Alí habend Brei den 1000
[*gōma,*
[10,
yā-yo mũa da
er hat gemacht (sich) Tunke mit
[*guda-ñ sānuwá.*
[Brühe der (der) Kühe.

19. Alí hat für Zehntausend Brei und mit Rindfleischbrühe die Tunke [dabei.

20. Alí, daṛiẹ́-l-ka nẹ́-ké sõ,
Alí Lachen dein ich tue lieben,
koda ba zá-ka bā-ni
obgleich nicht gehst du geben mir
[*wuṛi nā-ka ba.*
[Geld deiniges.

20. Alí, dein Lachen verlang' ich [zu sehn,
und gäbst du mir auch keinen Heller [mehr.

21. Alí yā-fi ḳaṛẹfi-n
Alí er übertrifft Stärke die
[*ṛaṛgó,*
[Schwächlings,
ṛaṛgo ba ya-ka yi
Schwächling nicht er macht
[*kamạ-l tã́-sa ba.*
[Gleichheit die seinige.

21. Des Schwächlings Kraft kann [vor ihm nicht bestehn,
der Schwächling verfährt ja ganz [anders wie er!

22. Alí žīka-n Ṛanáu,
Alí Enkel der des Ṛanáu,
kai žíka-m Mágaži
ka-na ša-n yabó.

22. Alí, du Enkel Ranaus,
du Enkel des Mágaži,
es wird dein Lob gesungen!

19. *Tūo*, *mīa* und *guda* s. V. 7.

21. Zu *ṛaṛgó* vgl. *ṛáygo* V. 4 Anm. In der 2. Zeile schreibt der Text ursprünglich *ba ṛaṛgo ya-ka yi* usw. — eine ungewöhnliche Stellung, die im Rhythmus ihre Rechtfertigung fände. Zur vorliegenden Verwendung des Hilfszeitworts *ka* vgl. HS. I 122, wo es das Gewohnheitsmäßige auszudrücken scheint.

22. *Ṛanáu* (von *ṛana* Tag) heißt sein väterlicher, *Magaži* »Erbe« sein mütterlicher Großvater. Die 3. Zeile s. 17.

23. *Alí sabilẹ-ṅ-ku, ma-hautá.*
Ali Seife euer, Fleischer.
yā-wọṅḱe maza hal
er hat gewaschen Männer bis
[*mātá-n-su dẹk.*
[Frauen ihre alle.

Chor:
Alí dagazáu usw.

23. Ali, ihr Fleischer, ist Seife für
[euch,
wusch Männer mitsamt ihren Weibern
[zugleich.

Chor:
Isegrim Ali usw.

24. *Ba ḳaṛia ba, ba čikọ-m magána ba:*
kẹautá-s-sa tā-fi ta
Spende sein sie übertraf die
[*saṛiki-ṅ gaṛi.*
[Königs des (der) Stadt.
Alí yā-bā-ni kẹautẹ-l
Ali er hat gegeben mir Spende die (von)
[*bayí.*
[Sklaven.

24. Ich lüge und übertreibe nicht:
seine Huld übertrifft die des Fürsten
[der Stadt,
weil Ali mir Sklaven gespendet hat.

25. *domẹn yā-bā-ni*
weil er hat gegeben mir
[*kẹautẹ-l šānú ḍaṛí,*
[Spende die Kühe 100.
yā-ba-ni ṛaḳumi da ákala,
er hat gegeben mir Kamel mit Seil.
hal yā-bā-ni kantu-n
bis er hat gegeben mir Kantu die
[*mandá ḍaṛí.*
[Salzes 100.

Chor:
Alí dagazáu usw.

25. mir hundert Stück Rind zum
[Geschenk gemacht,
dazu ein Kamel mitsamt dem Seil,
ja mich mit hundert Hut Salz bedacht.

Chor:
Isegrim Alí usw.

23. *Sabilẹ́ṅka* im Text wurde mündlich verbessert. Zu dem Bilde vgl. HS. II 49; hier gilt es indes der Freigebigkeit, mit der er ihnen den Schmutz der Armut abwäscht.

24. Die 1. Zeile s. 4 und 14. *Keauta-s-sa* durch Angleichung aus *keauta-l-sa.*

25. Zu *šānú* vgl. 15; der Regel zuwider steht hier beim Zahlwort die Mehrheitsform. *Akala* findet sich bei R. in der Schreibung *akala* für Leitseil, aus der Tuaregsprache entlehnt. *Manda* ist das am Tschadsee gewonnene dunkle Salz, das in Kegelform (*kantu*) ausgeführt wird.

26. *Ní mi-kalaŋgo-n*
Ich habend Trommel die
[*kimbá*,
[Pfefferbaums,
ní ne na Kandé miži-n
ich bin der der Kandé Mann der
[*ẹé-l Akói.*
[Tochter der (von) Akói.

26. Ich, der Pfefferbaum-Trommel-
[mann,
bin Bruder Kandés und Eidam Akóis.

27. *Ṛaṛgo ba ya-ži*
Schwächling nicht er hört
[*kiḍi-na ba*,
[Trommel mein.
sai-ko a ka-n hanya
außer ob an Kopf dem (der) Gasse
[*za-ya ži.*
[geht er hören.

27. Der Schwächling vernimmt mein
[Trommeln nie.
er lausche denn dort, wo die Gasse
[begann.

28. *Alí dagazáu.*
kai ne miži-n áṛẹme, sáṛẹmayí.
du bist Mann der (der) Heirat-Jüngling.

28. Isegrim Alí.
du bist ein Freier, ein junger Mann.

29. *Ẹa-m mātá su-na*
Kinder die (der) Frauen sie tun
[*yi-n kiši*
[Machen das (der) Eifersucht
domẹ́n miži-n áṛẹme, sáṛẹmayí.

Chor:
Alí dagazáu usw.

29. Eifersucht wandelt die Mädchen
[an
um den Freier, den jungen Mann.

Chor:
Isegrim Alí usw.

26. Im Text *ma-kalaŋgo-n*: *kalaŋgó* ist eine kleine unter dem Arm getragene Trommel, vgl. die Beschreibung der Musikinstrumente im Anhang der Einleitung zu HS. Ihr Rahmen wird gern aus dem Holz der *kinba*, einer Pfefferbaumart, angefertigt, dem neben dem *gōro* kostbarsten, das jene Gegenden liefern. Zu *na Kandé* vgl. HS. I 4 II 13, zum Namen *Akói* vgl. 13; ist der Sänger der Schwager seines Helden?

27. Wer dem Sänger als Zaungast zuhören will, stellt sich am Eingang der von diesem betretenen Sackgasse auf.

29. Über *su-na yi-n* ist die Punktation des Textes in Verwirrung geraten: Über dem ersten *n* soll sein Punkt, über *y* Teschdīd und über dem zweiten *n* Sukūn stehn. In der 2. Zeile von 30 sind aus Versehn die ersten Buchstaben von *mi-zičia* umgestellt.

30. Ali, ba kurḍi ba ne
Ali nicht Geld ist
[*yi-n ḳeautá,*
[Machen das (der) Spende.
ḳeautá ta-na gu-n
Spende sie tut Ort den (des)
[*mi-zíčiá.*
[habend Herz.

30. Nicht das Geld ist's, Ali, das
[zum Geben bewegt;
ein Geschenk kommt von dem, der
[ein Herz in sich hegt.

31. Ni nā́-ya
Ich ich habe gesehn
[*mi-dúbu-n zambar yoma,*
[habend 1000 die 1000 10
domẹn bābu na ḳeautá
weil (in) nichts tun Spende
[*ko kaḍáñ.*
[ob wenig.

31. Ich sah einen zehnfachen Mil-
[lionär,
der gab auch nicht das Geringste her.

32. Ku ẹa-m ma-hauta-m birni,
ku ẹa-m ma-hauta-n ḳauye:

32. Ihr Fleischersleute der Haupt-
[stadt,
ihr Fleischersleute vom Land:

33. Kōwa yā-i
Wer auch er hat gemacht
[*gasḗ-l wāwa,*
[Nachahmung die (des) Narren,
ai ya-čáne: da bi
wahrlich er spricht: und nicht
[*n-yō-ta ba.*
[ich mache (mir) es.
Chor:
Alí dagazáu usw.

33. Wer töricht trachtet ihm zu
[gleichen.
fürwahr, der bekennt bald: Ich kann's
[nicht erreichen!
Chor:
Isegrim Alí usw.

34. Ku ẹa-m ma-hauta-m birni,
ku ẹa-m ma-hauta-n ḳauye,

34. Ihr Fleischersleute der Haupt-
[stadt,
ihr Fleischersleute vom Land.

35. ḳária ku-ke:
Lüge ihr tut:
ba ku-yi kamḗ-l tā-sa ba.
nicht ihr macht Gleichheit die seinige.

35. Lüge ist's, was ihr treibt:
ihr macht es nicht wie er.

32. Dieselbe Anrede s. 2 und 34.

33. Unter Nachahmung ist hier der fruchtlose Wetteifer mit Ali in der Freigebigkeit für Sänger und Musiker zu verstehn. Zu *ai* vgl. I 15, zu *čáne* II 6 Anm., zu *bi n-yō* aus *ba na-yō* entstanden, I 16 Anm.

36. *Alí dagazáu,*
kōwa ye̱-na ži-n
wer auch er tut Hören das
[*sūná-ṅ-ka ne.*
[Namens dein.

36. Ein jeder, Isegrim Alí,
hört deinen Namen, wer's auch sei,

37. *wo̱nda bi-gá ba kū́ṛa,*
Welcher nicht er sieht Hyäne,
ku-n-san ye̱-na ží-n
ihr wißt er tut Hören das
kūká-n-ta ne.
[Schreiens ihres.
Chor:
Alí dagazáu usw.

37. und sieht man die Hyäne nie,
ihr wißt, man hört doch ihr Geschrei.
Chor:
Isegrim Alí usw.

38. *Nī mi-kálaṅgó̱-n kimbá*
Alí za-ṅ kaḍa wa mi-bā-da
Alí gehe ich trommeln zu Gebendem
[*gaṛá,*
[Spende.
Alí ye̱-i kame̱-l
Alí er macht Gleichheit die
[*tūrawa.*
[weißer Menschen.

38. Ich, der Pfefferbaum-Trommel-
[mann,
will feiern Alí, der bewirten kann,
Alí, der das Wesen von Weißen
[gewann.

39. *Alí yé̱-ï kame̱-l*
Alí er macht Gleichheit die
[*e̱a-n saṛikí,*
[Kinder der Königs,
kōwa ya-gan-ši, yā́-ga
wer auch er sieht ihn, er hat gesehn
[*saṛkí-ṅ gaṛí.*
[König den (der) Stadt.
Chor:
Alí dagazáu usw.

39. Alí weiß Prinzen gleich dazu-
[stehn:
wer ihn sieht, hat den König der
[Stadt gesehn.
Chor:
Isegrim Alí usw.

36. Zu *ne* vgl. HS. I 40. Es soll hier, ähnlich wie *ai* (s. 33), bekräftigend wirken.

37. *ku-n-san* führt gern ein Sprichwort ein, vgl. FL. I 89.

38. Die 1. Zeile wiederholt die von 26. In der 2. steht im Text als lapsus calami *Ale*: vielleicht ist *kaḍa-wa* als substantiv. Inf. anzusehn. *Gaṛa* ist nach R. und Mi. Morgengabe, heißt nach Mi. daneben »reichliche Mahlzeit« und wird laut M. auch allgemeiner im Sinne von *ke̱autá* Geschenk gebraucht. In den folgenden Versen steigert sich die Schmeichelei Zeile für Zeile.

40. Nī mi-kalaṅgo̱-n kimbá
nā-yḗba nā-gṓde.
ich habe gelobt ich habe gedankt.

40. Ich, der Pfefferbaum-Trommler,
[sang
den Preis Alis und meinen Dank.

41. Ke̱aute̱-l-ka tā-fi
ta saṛiki-ṅ gaṛí.
Yā-bā-ni wọ́nda-n sāḳi.
Er hat gegeben mir Beinkleid das

41. Dein Geschenk ist mehr wert,
als der König beschert.
Er hat mir ein Perlhuhn-Beinkleid
[verehrt.

42. yā-bā-ni kōra-ṅ
er hat gegeben mir Festkleid das
[*Kū́ṛa,*
[von Kū́ṛa.
yā-bā-ni turkuḍa-m
er hat gegeben mir Lendentücher die
[*mā́ta-na:*
[Weiber meiner:

42. Er hat mir ein Festkleid aus
[Kura gegeben.
Hüfttücher für meine Weiber daneben.

43. kōmi na dūnia
was auch das (der) Welt
de̱ka yā-bā-ni-ši.
alles er hat gegeben mir es.

Chor:
Alí dagazáu,
Alí ko̱mbọ́ko̱rwa,
kíḍi nā́-ka ne.

43. kurz, was es nur gibt für's
[Leben,
er hat es mir alles beschert.

Chor:
Isegrim Ali,
Spendefreund Ali,
dir gilt Trommelgruß!

41. Mit dem *yā-* der 3. Zeile ist natürlich Ali gemeint, nicht der König. Der Schlußvokal von *wo̱ndo* ist wie der von *kōre* im folgenden Verse vor dem Nasal zu *a* geworden, vgl. I 1. *Wọ́nda-n-sāḳi* heißt im Kanuri, da sie schwarz und weiß gestreift ist, *yeṅgé kāči-be* »Hose des Perlhuhns«.

42. *Kū́ṛa* ist die Stadt des Kanogebiets, in der die schönsten Toben angefertigt werden (Bed. s. 5); *kōre* hat schwarzen Glanz.

III.

Preislied auf Mi-wada den Dieb.

Wǫ́nnaṅ wā́ḳa-l Mi-wadá če
Dies Lied das (des) Mi-wadá ist
[*baṛā́o.*
[Diebes.

Dies ist das Lied auf Wohlhäbig den
[Dieb.

1. Miwadá na Kandé
ma-sā́ki mutum kúṛum!
Weber Mensch still!

Chor der Weiber:
Mūgu mi-kame̱-l
Böser habend Gleichheit die
[*ḳilu:*
[Glühwurms:
yanzú na-gán-ši
jetzt ich sehe ihn
[*yā-wuče.*
[er ist vorübergegangen.

1. Wohlhäbig, Bruder Kandé's,
du mäuschenstiller Weber!

Chor der Weiber:
Gauner, dem Glühwurm gleich:
kaum seh' ich ihn, ist er vorüber!

2. Kai mūgu-u ḳwaṛo,
du böses das kleine Tier,
ḍa-n Kutē-ga
Sohn der (von) Bring es,
sāta činiki-ṅ-ka če.
Diebstahl Handwerk dein ist.

2. Du böses Tierchen,
du Sohn von Hol's hér,
der Diebstahl ist dein Gewerbe!

3. Mi-wadá da ṛāna
Mi-wada mit Tag
ma-sā́ki mutum kúṛum;

3. Am Tage ist Wohlhäbig
ein mäuschenstiller Weber.

1. *Wada* soll nach M. Wohlhabenheit bedeuten, synonym mit *arziki*, *mi-wadá* also wohlhäbig. Über solchen *sūna-ṅ kakanú* vgl. I 1. *Kúṛum* trägt in Stärke und Höhe des Tons den Charakter der in MSOS. 1908 von mir zur Sprache gebrachten emphatischen Adverbien. Der Chor ähnelt zufällig einem Hexameter. Wohl aus Versehen steht hier *ma-* statt *mi-kame̱-l.*

2. *Ḳwaṛo*, nach Mi. Insekt, nach R. schwarze Motte, nach S. Schmetterling, Motte, ist nach M. jedes winzige Tier. *Kutē-ga* ist ein den Kanuri entnommenes Diebesmotto, eigentlich *kuté na áte̥-ga* = bringe an diese Stelle.

3. Im Texte steht hier *Mi-wadá na ṛana sāki*: *na* wohl für *ya-na* vgl. I 8.

4. in deṛé yā-ẓala.
Wenn Nacht
da ši da kūṛa
und er und Hyäne
su-n-ḍéṛima gẹrdạma.
sie haben gebunden Wettstreit.

4. Doch zur Tiefe der Nacht
haben Hyäne und er
eine Wette gemacht.

5. Kūṛa ta-kan če:
Hyäne sie pflegt sprechen:
nā-fī-ka bẹ-n
Ich übertreffe dich (in) Folgen dem
[*dufu.*
[Finsternis.

5. Hyäne behauptet:
Ich bin dir voraus
auf dunkelen Pfaden.

6. Ši ma ya-kan če:
nā-fī-ka bẹ-n dufu.

Chor:

Mūgu mi-kamẹ-l ḳilu,
yanzú na-gán-ši yā-wúče.

6. Auch er behauptet:
Ich bin dir voraus
auf dunkelen Pfaden.

Chor:

Gauner, dem Glühwurm gleich:
kaum seh' ich ihn, ist er vorüber.

7. Yā-sāče lefé
Er hat gestohlen Korb
yā-ḳwāla ūfū́
er hat schallen lassen Hyänenruf
a čiki-n gaṛí!
in Bauch dem (der) Stadt!

7. Er stahl einen Zeugkorb,
schrie: »haltet den Dieb«! —
inmitten der Stadt!

4. Vgl. LL. I 10—12, 16—18. Das anderswo nicht belegte *ẓala* soll bedeuten: lang werden, fortschreiten. Der vorliegende Gebrauch von *ḍéṛima* binden erklärt sich daraus, daß beim Abschluß einer Wette ein Finger in den entsprechenden des Gegners eingehakt wird.

5. *Bi dúfu*: der Finsternis folgen, d. h. dunkle Wege gehn.

7. *Lēfē* ist nach Mi. ein aus den Wedeln der Dumpalme geflochtener Korb, in dem die Frauen ihre Kleider aufbewahren. Das Zeitwort *ḳwala*, wie *ẓāla* (Vers 4) bis jetzt noch nicht belegt, soll das laute Ertönenlassen der Stimme bezeichnen, z. B. *ya-ḳwala kūka* er weinte laut, *ya-kwála dāṛia* er brach in ein schallendes Gelächter aus. *Ufu* ist der Ruf, mit dem vor der Hyäne gewarnt wird (vgl. meine »Tiermärchen der H.« in der Ztschr. f. Ethnologie 1907, I 44 Anm.), hier also auch vor dem Diebe.

8. *Žē-ka sātó ba-mú,*
Geh du, stiehl, gieb uns,
ḍa-ń Kutē-ga,
sāta činiki-ń-ka čé.

8. Geh hin, stiehl und gieb uns,
du Sohn von Hol's hér!
Dein Beruf ist der Diebstahl.

9. *Mi-wada, sāta*
činiki-ń-ka če!

9. Wohlhäbig, Stehlen
ist dein Gewerbe!

10. *In ka-bar sata,*
Wenn du läßt Diebstahl,
sai in-bar kiḍi.
nur daß ich lasse Trommeln.
Chor:
Mūgu mi-kame-l ḳilu usw.

10. Läßt du das Stehlen,
so laß' ich das Trommeln!
Chor:
Gauner, dem Glühwurm gleich, usw.

11. *Mūgu-n yā-wúče*
Böser der er ist vorübergegangen
[*nána,*
[hierher,
kowa da kōwa
wer auch mit wem auch
zāgi ye-ḱe má-sa.
Schmähen er tut zu ihm.

11. Hier ging er vorüber, der Böse-
[wicht,
und keinen gibt es, der nicht
mit Schmähung von ihm spricht!

12. *Mi-wada ye-i kame-l*
Mi-wada er macht Gleichheit die
[*māle-m,*
[Lehrers,
ye-i kame-l ḍa-n
er macht Gleichheit die Kindes des
[*zako-n da ba uwa,*
[Kükens welches nicht Mutter,
ye-i kame-l ma-sāki-n
er macht Gleichheit die Webers
[*da ba wuri.*
[welcher nicht Heller.
Chor:
Mūgu mi-kame-l ḳilu usw.

12. Wohlhäbig tut wie ein Lehrer,
er tut wie ein mutterlos Küchlein,
wie ein Weber, der nicht einen Deut
[hat.
Chor:
Gauner, dem Glühwurm gleich, usw.

8. Vgl. 2. *Sāto* ist die o-Form des Zeitworts *sāče* stehlen (s. 7): stiehl und bringe her: das Hauptwort ist *sāta*. Vielleicht ist besser *žē ka-sātó* zu schreiben: S. und Mi. verzeichnen als altes suffigierendes Zeitwort der Bewegung nur *ya*: *ya-ka* komm.

10. *In-bar* ist Modus potentialis. Das Trommeln gilt dem Preise des Angeredeten, vgl. Kehrvers von H.

13. Mi-wadá yā-sǎče ɣakumi,
da kāya da ba-Abzeni,
mit Gepäck mit

13. Kamele nahm Wohlhäbig weg
samt Ladung und samt Tuareg.

14. yā-sǎče mi-gida
da māta a čiki-n gaɣi.
mit Frauen in Bauch dem (der) Stadt.

Chor:
Mūgu usw.

14. nahm einen Hausbesitzer fort
samt Frauen mitten aus dem Ort!

Chor:
Gauner usw.

15. Mi-wadá, da sāta a-ka
Miwadá, mit Diebstahl man
[*saṅ-ka:*
[kennt dich:
iṅ ka-bar sāta,
sai im-bar kiḍi.

15. Wohlhäbig, am Stehlen erkennt
[man dich:
läßt du das Stehlen,
so laß' ich das Trommeln!

16. Baɣayi-n Zaŋgo
Diebe die von Zaŋgo
su-na yi-ṅ kaɣia
sie tun Machen das (der) Lüge
ta bę-n dúfu.
der Folgens des Finsternis.

16. Die Diebe von Sango,
sie rühmen sich fälschlich
der dunkelen Wege.

17. Kaɣia su-ke i,
kā-fí-su bę-n
du übertriffst sie (im) Folgen dem
[*dúfu.*
[der Finsternis.

17. Sie flunkern: auf dunkeln Wegen
bis du ihnen überlegen.

18. Su ma na Baure
Sie auch die (von) Baure
su-na yi-ṅ kaɣia
ta bę-n dúfu.

18. Auch die von Baure,
sie prahlen in Lügen
von dunkelen Wegen.

13. *Ba-Abzeni* ist sg. von *Abzenāwa*, wie die Bewohner der Landschaft Azben und nach ihnen auch die übrigen Tuareg genannt werden. Sie besitzen die besten Kamele und werden als die »Reeder« der westlichen Wüste angesehn.

14. Freiheitsberaubung unter dem Vorgeben, daß jemand seit langer Zeit einer Familie als Sklave angehöre, ist ein beliebter Kunstgriff' kecker Gauner. vgl. SS. I 289. HS. II 179 Anm.

15. Zu *a-ka* vgl. II 21. Auch mag *ka* hier ausnahmsweise im sg. statt *n* das Tempus darstellen, in dem *sani* zu stehn pflegt, vgl. HS. I 80.

16ff. *Zaŋgo* »Lagerplatz« und *Baure* »Sykomore« sind Grenzstädte des H.-Gebiets. *Kazauɣei* oder *Kazauɣe* ist einer der ältesten H.-Orte. *Kazéna* diejenige Stadt, deren Mundart für das reinste H. gilt.

19. Dẹ̀k ḳaṛia su-ke i,
kā-fī-su bẹ̀-n dúfu.
Chor:
Mugu mi-kamẹ̄-l ḳilu:
yanzú na-gán-ši yā-wúče.

19. Sie lügen insgesamt:
auf dunkelen Wegen
bist du überlegen.
Chor:
Gauner, dem Glühwurm gleich:
kaum seh' ich ihn, ist er vorüber.

20. Na Kazauṛei
su-na yi-n̄ ḳaṛia
ta bẹ̀-n dúfu.

20. Die von Kasaurei
flunkern verlogen
von dunkeln Wegen.

21. Baṛayi-n Kazẹ́nawa
Diebe die (der) Leute von Kazẹ́na
su-na yi-n̄ ḳaṛia
ta bẹ̀-n dúfu.

21. Auch die Kazénaer Gaunerschaft.
sie berühmt sich lügenhaft
dunkeler Wege.

22. Dẹ́ka ḳaṛia su-ke i,
kā-fī-su bẹ̀-n dúfu.
Chor:
Mūgu mi-kamẹ̄-l ḳilu usw.

22. Sie lügen sämtlich: auf dunklen Wegen
bist du überlegen.
Chor:
Gauner, dem Glühwurm gleich, usw.

23. Mūgu-n yẹ̄-i silinsílko,
Böse der er macht Zauber,
yā-i ba dúfu.
er hat gemacht gieb Finsternis.

23. Der Gauner treibt Diebeszauber,
bewirkte Finsternis.

24. Yā-i lāya zana
yā-i ba dúfu.
Chor:
Mūgu usw.

24. Er schuf sich Zettelkraft.
hat Finsternis geschafft.
Chor:
Gauner usw.

25. Yā-sáče madúgu
Er stahl Karawanenführer
da kayẹ̄-n-sa da támbaṛi.
mit Gepäck sein mit Trommel.

25. Er stahl die Karawane
samt Führer, Last und Trommler.

23. *Silinsílko* (oder *sili-n sílko*?), bisher nicht bezeugt, ist ein Diebeszauber, der den Träger in Dunkel hüllt.

24. *Lāya-n zāna* nennt Mi. als ein Amulett, das unsichtbar machen soll. Zu *lāya* s. FS. IV 7.

25. Gemeint ist die ganze Karawane (H. *fataḱe*). Sie wird geführt vom *madúgu* und begleitet von einem Trommler, der das Zeichen zum Aufbruch und zum Absitzen gibt (Mi. *támbarī* große Königstrommel).

26. Mūgu-ǹ kwaṛó, ḍa-n Kutē ya, sata činiki-ǹ-ka če!

26. Du böses Tierchen. Sohn Hol's |her's.
der Diebstahl ist dein Gewerbe!

27. Yę-i kamę-l kūṛa.
yę-i kamę-l zāki.
yę-i kamę-l ḍéṛi.

Chor:
Mūgu usw.

27. Er gleicht der Hyäne.
er gleicht dem Löwen.
er gleicht dem Tetel!

Chor:
Gauner usw.

28. Māta su-na sǫ-n
Weiber sie tun Lieben das
|*gūwa ḳafa-ǹ káṛo.*
|Elefant Horn das Stoßes.
domę́n ya-na mú-su kǫauta
weil er tut zu ihnen Geschenk
|*goni-n yāwa.*

28. Frauen lieben den Elephanten. |das Stoßhorn:
denn ihnen weiß er Köstliches zu |spenden.

29. Ma-su-dūkia su-na ma-sa
Habend Güter sie tun zu ihm
|*fāta,*
|Gebet.
alla ya-kōṛo čuta ta-kam
Gott er bringe Krankheit sie fasse
|*má-sa.*
|zu ihm.

Chor:
Mūgu usw.

29. Die Reichen weihen ihm den |frommen Wunsch.
Gott wolle Siechtum, das ihn hin- |rafft, senden.

Chor:
Gauner usw.

26 s. 2.

27. Der Hyäne wird er wegen seiner »dunklen Wege« verglichen, dem Löwen wegen seiner Stärke: denn von diesem heißt es *ḍa-n ḥola mi-ḳáṛiſi* »der starke Sohn des Stiers« (*ḥóla* sonst nicht bekannt, synonym mit *frdi*, vgl. II 14) oder *yā-ſi dōki ḳáṛiſi* er ist stärker als ein Roß. Beim Tetel (Strepsikeros kúdu) ist das tertium comparationis die Schnelligkeit.

28. Vgl. II 16. *Ḳafa*, von Mi. als Fem. verzeichnet, ist laut seinem Artikel hier Masc; vgl. *nāma* I 16, *gaba* I 36; vgl. jedoch auch Anm. zu Vers 30. Hinter *ya-na* ist *yi* zu ergänzen. *Gómi-n yawa* (im Text versehentlich *yō* für *yawa*) »Muster für viele« s. FL. Anhang 14. Seite letzte Zeile.

29. *Fūta*, nach Mi. Wunsch, Sehnsucht, dürfte auf *fātiḥa*, 1. Sure des Koran, Hauptgebet des Islam, zurückgehn. *Kōṛo*, die seltene o-Form des häufigen *kōṛe* »wegtreiben«, findet sich in Wunschformeln wie dem von Mi. bezeugten *alla ya-kōṛo ma-sa sáuḳi-n čutā* — Gott schaffe ihm Erleichterung der Krankheit. *Ka'am* ist des Verses wegen aus *kāma* »fassen« verkürzt.

30. *E̯a-n uwó-n su-kan*
Kinder die Mutter der sie pflegen
če:
[sagen:
Mi-wadá, ka-zó mu-že gōna,
Mi-wada, komm wir gehn (auf's) Feld.
mi-yo áiki, yā-fiye
wir tun (uns) Arbeit, es übertrifft
ma-ka.
[für dich.

30. Oft sprechen seine Geschwister:
Wohlhäbig, komm mit auf's Feld:
es frommt dir, wenn wir's bestellt.

31. *Mi-wadá ya-kan čé:*
Mi-wada er pflegt sagen:
ni ba-n-na zo a gōna,
ich nicht mein Kommen zu Feld.

31. Dann antwortet Wohlhäbig:
Mit nichten komm' ich auf's Feld.

32. *in-že in-yo*
daß ich gehe daß ich mache (mir)
[*aiki,*
[Arbeit:
sāta tā-fiye mi-ni.
Diebstahl er übertrifft für mich.
Chor:
Mūgu usw.

32. denn um an die Arbeit zu gehn,
bekommt mir der Diebstahl zu schön.
Chor:
Gauner usw.

33. *Mi-wada mūgu-n yā-bio*
Miwada böse der er ist gefolgt
[*de̱ṛé,*
[(her) Nacht.
mū́gu-n yā́-bio dúhu,
böse der er ist gefolgt (her) Finsternis.
domę́n ya-yo sāte̱-l
damit er machte Diebstahl den
[*madúgu-n Kano.*
[Führers des (von) Kano.

33. Der arge Wohlhäbig kam
[nächtlich daher,
kam im Gefolge der Finsternis,
zu entführen den Führer von Kano.

30. Aus dem gleichen Grunde fehlt *sa* hinter *uwo̱-n*, dessen *a* sich vor dem Nasal verdunkelt hat. Zu dem ganz außergewöhnlichen *n* im Fem. vgl. HS. I 145 Anm. In *mi-yo* hat sich *u* dem folgenden *y* zu *i* angeglichen. Am Ende dieser Zeile und in den folgenden ist der Text mehrfach nachlässig punktiert.

31. Der Text schreibt hier *Mūda*. Zu *ba-n-na* vgl. FS. I 30 HS. I 80.

33. *Bīo.* bei Mi. *bīyo* = hierher folgen, herbegleiten. *Dúhu* aus *dúfu* durch Erweiterung des Lippenspalts. Zur 3. Zeile vgl. 25.

34. Yā-že wǫža-ṅ
Er ist gegangen Seite die (von)
[*Ḳórgǫm, a čaṅ*
[Ḳórgǫm, in dort
ya-yo sāṭę-l ṛákumi
er machte Diebstahl den (von) Kamel
[*bókoi.*
[7.
Chor:
Mūgu usw.

34. Gen Korgom ist er gegangen,
[und dort
nahm er sieben Kamele fort.
Chor:
Gauner usw.

35. Yę-ī wǫža-n Baure, a čaṅ
ya-sāče žaki guda bǫkoi.
er stahl Esel einzeln 7.

35. Er zog gen Baure und nahm dort
nacheinander sieben Esel fort.

36. Yā-zo wǫža-n
Er ist gekommen Seite die (von)
[*Zaṅgo, nam ma*
[Zaṅgo, hier auch
ya-sāče sāṅú guda bǫkoi.
Chor:
Mūgu usw.

36. Auf Sango zu kam er und
[nahm auch dort
nacheinander sieben Rinder fort.
Chor:
Gauner usw.

37. Aboki-m mi-duṅgu
Freund der des habend Stumpf
[*da-ṅ Kutē ga,*
[Sohn der (von) Bring es.
sāta činiki-ṅ-ka če.

37. Du Freund des Handstumpfs,
[Sohn von Hol'her,
Diebstahl ist dein Gewerbe.

38. Mi-wadá, sāta nōma-ṅ-ka
Mi-wadá, Diebstahl Hacken dein
[*čé,*
[ist,
sāta činiki-ṅ-ka če.

38. Wohlhäbig. Stehlen ist Hackbau
[für dich,
der Diebstahl ist dein Gewerbe.

34. In *wǫža-ṅ* wurde durch den Nasal *e* zu *a* vgl. I 1. *Ḳórgǫm* liegt in der Nähe von *Kančé* und *Maṛaḍí*: jede dieser Städte hat einen Fürsten, der unter dem von Sinder in Damageram, dem Vasallen des Bornuherrschers, steht.

35. f) *Yę-i* »er machte« für *ya-že*. *Baure* und *Zaṅgo* s. 16 Anm. *Nam* angeglichen aus *nan*.

37. *Duṅgu* ist der Stumpf, hier *duṅgu-n hannú* Handstumpf. *Mi-duṅgu* ist der, dem zur Strafe für Diebstahl die Hand abgehauen wurde. Dies war dem *Mi-wada* nicht widerfahren; denn *domen māguni dáwa ba a-kāma-ši* »wegen seiner vielen Zaubermittel erwischte man ihn nicht«. Allerdings hatte er soviel auf dem Kerbholz, daß er in solchem Fall nicht die Hand, sondern gleich den Kopf verloren haben würde.

39. Akúl ka-bar sāta,
sai im-bar kidi.

Chor:
Mūgu usw.

39. Läßt du das Stehlen,
so laß' ich das Trommeln.

Chor:
Gauner usw.

40. Bakō-n dere mūgu-n
Gast der (der) Nacht böse der
yā-bin dūhu.

40. Der Nachtgast der arge
folgte dem Dunkel.

41. Dan mi-sāte-l
Denn habend Diebstahl den
[*dubu dúbu,*
[1000 1000.
mi-sāte-l dari biel
habend Diebstahl den 1000 5
ba-i-ya so-n-sa gàgáre.
nicht er Lieben sein Übergewicht.

Chor:
Mūgu usw.

41. Denn den, der stets nur tausend
[stiehlt,
wie den, der bloß fünfhundert stiehlt,
den schätzt er nicht als Meister.

Chor:
Gauner usw.

42. Sai wonda yā-yo
Nur welcher er hat gemacht
[*sāte-l dubu alif,*
[Diebstahl den 1000 (mal) 1000,
ši ne žārimi né-sa.
er ist Tapferer seinig.

42. Erst der, der Millionen manst,
das ist sein Mann, sein Recke.

43. Fúllani sú-na má-sa
Fulbe sie tun zu ihm
kūka-n kafa-n kúro,
Schreien das Horn des Stoßes.

43. Die Fulbe erheben um ihn,
das Stoßhorn, ein Geschrei.

39. *Akúl* s. HS. I 148; es wird für *in, kadán* »wenn« verwendet.
40 s. 33.

41. Hier wie öfters findet sich im Text *ma-* statt *mi-*. *Dubu dúbu* heißt hier nicht 1000×1000, wie mit arab. Lehnwort *dubu alif* in V. 43, sondern ist distributiv wie *biú biú* »je zwei«: jedes Mal 1000 (nämlich Kaurimuscheln, also etwa 1 Mark). Zu *ba-i-ya* vgl. HS. I 5, 32. Der Text schreibt *san-sa* statt des mir mündlich überlieferten *so-n-sa*; dementsprechend würde »Kennen« bzw. »kennt« an Stelle von »Lieben« bzw. »schätzt« zu übersetzen sein.

42. Mi. nennt *jārumi* als altes Kano-Wort für tapfer. Zu *ne-sa* als zweiter Schwundstufe in der Entwicklung von *nā-sa* zu *n-sa* bzw. *nes* vgl. FS. I 5.

43. *Fúllani*, pl. von *Ba-Fulātuni*, vgl. FS. II 48. LL. I 37. *kafa-n kúro* s. 28.

44. domę̀n yā-hána mú-su
denn er hat gehemmt zu ihren
šānu su-že dáwa.
Kühe sie gehn Wildnis.
Chor:
Mūgu usw.

44. weil er die Rinder gehindert
ins Weideland zu ziehn.
Chor:
Gauner usw.

45. Mūgu-n yā-hána mi-
Böse der er hat gehemmt zu
[*ni kūká-n*
[mir Schreien das
talàučì-n banzá a dūnia.
Armut der umsonst in Welt.

45. Doch mir hat der Arge den
[Notschrei gestillt
der Armut, die auf der Welt nichts
[gilt.

46. Sarìki-ǹ Kano ya-na
König der (von) Kano er tut
[*ma-sa aiké*
[zu ihm Senden
ye-že ma-sa, domę̀n ya-bę̄r
es geht zu ihm, damit er lasse
[*sāta:*
[Diebstahl:
yā̀-ki wǫ̀iwǫ́ya.
Er hat geweigert Wendung.

46. Der König von Kano schickt
[Botschaft zu ihm,
daß er vom Stehlen lasse fortan:
er kehrt sich nicht daran.

47. Yā-bā-ši zambar
Er hat gegeben ihm 1000
[*mētą̀n.*
[200,
domę̀n ya-bę̄r sāta:
yā-ki wǫ̀iwǫ́ya.
Chor:
Mūgu usw.

47. Er gab ihm zweihunderttausend,
daß er vom Stehlen lasse fortan:
er kehrte sich nicht daran.
Chor:
Gauner usw.

44. *Dáwa* od. *dáua* neben *daži, žeži* = Wildnis, Savanne, nicht zu verwechseln mit *dáwa* = Durra, bezeichnet Mi. als altes, dem Arabischen entstammendes H.-Wort.

45. Hier stattet der Sänger seinen Dank ab; die gleiche Wendung s. FS. I 156. *Talàučì* ist Abstraktum zu *tálaka*, wie *fatáučì* Handel zu *fataka*.

46. *Ye-že* bezieht sich auf *aiké* die Botschaft. *Wǫiwǫya* bedeutet nach Mi., der ungenau *waiwaya* schreibt: sich wenden, sich um etw. oder jem. kümmern.

47. Zu dem Betrage vgl. 41. Nach Mi. ist die Dualform dem Arabischen in der Mundart von Kano als *metán*, in der von Sokoto als *metín* entlehnt.

48. Yā-bā́-ši šā́nu mētą́n,
Er hat gegeben ihm Rinder 200,
domén ya-be̱r sāta:
yā́-ḳi wo̱iwó̱ya.

48. Er gab ihm zweihundert Rinder,
daß er vom Stehlen ließe:
er kehrte sich nicht daran.

49. Yā́-ċe: Saṛiki-ṅ
Er hat gesagt: König der (von)
[*Kano,*
[Kano,
uba-n ḍāki-na na dūnia.
Vater der Hauses mein der (der) Welt,

49. Er sagte: König von Kano,
mein Hausherr hier auf Erden.

50. izán na-be̱r sāta, sai
Wenn ich lasse Diebstahl nur
[*in-že*
[daß ich gehe
in-yi ḳo̱ā́če ċiki-n
daß ich mache Raub Leib dem (der)
[*dáua.*
[Wildnis.
Chor:
Mūgu usw.

50. ließ' ich vom Stehlen, so ging' ich,
ein Räuber der Wildnis zu werden:
Chor:
Gauner usw.

51. Mi-wadá na Kandé,
ma-sāki mutuṅ kúṛum!

51. Wohlhäbig, Bruder Kandé's,
du mäuschenstiller Weber!

52. Miwadá, da sāta a-ka-saṅ-ka:
iṅ ka-bar sāta,
sai im-bar kíḍi.
Chor:
Mūgu mi-kame̱-l ḳilu:
yanzú na-gán-ši yā-wúče.

52. Wohlhäbig, man kennt dich
[am Diebstahl:
läßt du das Stehlen,
so laß' ich das Trommeln.
Chor:
Gauner, dem Glühwurm gleich:
kaum seh' ich ihn, ist er vorüber!

49. Sonst *uba-n-gíži*; *gíži*, gewöhnlich *gida*, ist das Haus mit Zubehör, das Hauswesen, *ḍāki* die Hütte, das Einzelgemach.

50. *Izán* arabisch wie *in* statt des einheimischen *kadán*. *Dáua* s. 44.

51 s. 1.

52 s. 15.

Die Gbaya-Sprache (Dar-Fertit).

Von Bernhard Struck,
zur Zeit im Felde.

Die Schaustellung »Kairo« im Luna-Park in Halensee bei Berlin (Sommer 1911) umfaßte auch eine Sudanesentruppe von etwa 15—20 Leuten ziemlich heterogener Herkunft. Viele von ihnen hatten den Sudan, meist Dar-Nuba und Dar-Fertit, schon seit langen Jahren verlassen, andere waren von sudanischen Eltern (z. B. Dinka, Bornu) in Ägypten oder in Ostafrika (deutsche Schutztruppe!) geboren. Arabisch war daher nicht nur ihre Umgangs-, sondern bei den allermeisten auch ihre Muttersprache; mehrere sprachen Suaheli (zwei Weiber stammten überhaupt vom Njassa); als einzige Sudansprache konnte ich unter ihnen ein südlich von Dar-For im sogenannten Dar-Fertit heimisches Idiom, das im folgenden behandelte Gbaya, feststellen. Ein freundlicher Zufall wollte es, daß damit eine bisher völlig unbekannte Sprache vorlag und sich, wie sich bald herausstellte, zugleich der nigritoide (typisch sudanische, im Gegensatz zum bantoiden) Zweig der »Zwischenzone« zum erstenmal der phonetischen Beobachtung darbot. Inzwischen haben unter ihren Ergebnissen aus dem ägyptischen Sudan sowohl Westermann wie noch zuletzt Meinhof auch aus dem Sprachengebiet dieses Typus Aufnahmen heimgebracht, so daß ich jetzt nicht versäumen möchte, den kleinen, vor Jahren begonnenen Beitrag zur vergleichenden Bearbeitung dieser Sprachen zu liefern. Ich bitte um Nachsicht wegen des dürftigen Umfanges des Gebotenen und seines ziemlich einseitig lexikalischen Charakters. Mein Gewährsmann war weder intelligent noch eifrig genug, um mehr als je eine Stunde bei der Sache auszuhalten, dazu hatte er eingestandenermaßen viel vergessen, und auch die Beiziehung eines andern, übrigens wesentlich älteren Gbayamannes ergab nur vereinzelte Nachhilfen. Dieser hatte in der deutschen Schutztruppe für Ostafrika gedient und erinnerte sich noch gut der Expeditionen Ramsays im Gebiet der ehemaligen Ulangastation — ein weiterer Fall der schon Meinhof begegneten[1] gewiß merkwürdigen Rückwanderung einzelner Leute.

Auch ethnographisch sind die Gbaya so gut wie unbekannt. Die Sammelwerke pflegen sie überhaupt nicht zu erwähnen. Die beiden besten Quellen über diese Gebiete, Schweinfurths und Junkers klassische Reisewerke, haben sie nach den Angaben der Nubaaraber irrtümlich den

[1] Eine Studienreise nach Kordofan. Hamburg 1916. S. 4 u. 27.

Kredj, dem weitaus größten Volke in Dar-Fertit, beigezählt und neuerdings Martin »Kreich« und »Baïas« einfach identifiziert[1]. Modat dagegen, was auch Avelot mit Recht bemerkt[2], bezeichnet »Baïa« und »Adja« als Namen zweier Unterstämme[3], ähnlich Poutrin »Baïa« oder »M'Baïa« sowohl wie »Kreich« als Stämme der Bandagruppe[4]. Slatin Pascha[5] erwähnt gleichfalls die »Baya« als einen Negerstamm der Bahr-el-Ghazal-Provinz und unterscheidet sie von den »Kretsch«. Diese trennt aber Pierre Prins wieder von den Adja[6], wie er auch die Wassa und Banda für verschieden hält. Wie Sprache, Körperbeschaffenheit und Geschichte zeigen, sind die Gbaya bestimmt keine Kredj, und im übrigen ist Adja wohl der Gesamtname für die geschlossene westliche Masse der Kredj, die deren kleinere Stämme im Osten nicht einschließt[7].

Die Gbaya sind nicht sehr zahlreich — es mögen etwa 8000 bis 10000 Seelen sein auf einem Gebiet von 3000 qkm — und, wie alle diese kleinen Stämme im Gebiet der ehemaligen nuboarabischen Expansion, sind sie nicht nur nicht mehr im Besitz einer zusammenhängenden Landschaft, sondern vielfach auch auf dem Wege zwangsweiser Kolonisation an zahlreichen Orten zerstreut. So ist es nicht leicht, sich ein Bild der Lage ihrer sich jetzt als Enklaven darstellenden Wohnsitze zu verschaffen. Die vorliegenden, ziemlich wirren Angaben habe ich mit Abd-el-Farâd, meinem Hauptgewährsmanne, an Hand der zur Zeit noch immer ausführlichsten Darstellung dieses Gebietes, der Vierblattkarte von Junker und Hassenstein[8], durchgesprochen und bin zu folgendem Ergebnis gelangt.

Es sind zunächst zwei Enklaven zu unterscheiden. Die eine, wie es scheint kleinere, hat Schweinfurth bei Dem-Gudju kennen gelernt (»Beia«), sie erstreckt sich durch das Tal des Bílí[9] bis jenseits auf die Nil-Kongowasserscheide und umfaßt die folgenden Gaue bzw. Stammesabteilungen:

[1] Au cœur de l'Afrique équatoriale. Paris 1913.

[2] L'Anthropologie XXV. 1914. S. 175.

[3] Une Tournée en pays Fertyt. Paris 1912.

[4] Esquisse ethnologique des principales populations de l'Afrique équatoriale française. Paris 1914, S. 60, 118 und Karte.

[5] Feuer und Schwert im Sudan, 9. Aufl., Leipzig 1899, S. 187.

[6] Observations géographiques et physiques en pays de Zandé etc. (Soc. Géogr. Comm. Paris 1909, Bd. 31, Nr. 9 u. 10).

[7] Eine kuriose Verwechslung findet sich bei dem sonst so belesenen Giuffrida-Ruggeri, der den Kreda von Wadai, einer Unterabteilung der Tibbu, als »südlichen Zweig« die »Kreda in Dar-Fertit« gibt und sich nun über die natürlich sehr beträchtlichen anthropologischen Unterschiede aufhält (Arch. per l'Antropol. e l'Etnogr. Bd. 43. 1913. S. 298 f.).

[8] 1 : 750000 in Peterm. Mitt. Erg.-Heft 39. Sektion 1. Dr. Cureaus Karte (1 : 1000000, La Géographie. Okt. 1900) bietet für diese Gegend gar nichts Neues.

[9] Vorgreifend sei gleich bemerkt, daß bei dem Fehlen des Starktons und mit Rücksicht auf die Wiedergabe des Mitteltons hier nicht die Meinhofsche Tonbezeichnung, sondern die in den meisten Sudansprachen gebräuchliche, durch Christaller und Westermann ausgebaute, verwandt wurde.

Kọ̀t-ṵ́gṵ́djù im Osten,
Gbắyắ yọ̀m̀ítí im Zentrum, dann die
» *ẹ̀ndẹ́*
» *fẹ̀rẹ̄'gọ́*
» *sạ́rā́gó*[1], endlich die
» *kọ̀tá 'ắm̀gbà* (»Stamm des Berges«) in den Hügeln der Wasserscheide. Die Grenzen bilden im Osten die *Gólọ̀*, im Südosten und südlich der Golo die *ṡ́ẹ̄rẹ̀ lā́lì* (»Shere mit Lippenpflock«), im Süden die von Schweinfurth schon als Kredj (»Nduggo«) bezeichneten *Ndógọ* (genauer *ṡ́ẹ̄rẹ̀ ndógọ́*), im Westen und Norden verschiedene Stämme der Kredj, von denen Schweinfurth die »Jongbongbo« auf dem Wege nach Dem-Zibēr erwähnt[2].

Zu der zweiten Enklave führt ein von Schweinfurth mitgeteiltes ägyptisches Itinerar[3] von Dem-Gudju aus in westsüdwestlicher Richtung, nämlich nach fünf mittleren Tagereisen zu den »Beia« und Mere unter dem Häuptling »Garaiongo«, dann folgt am 7. Tage das Gebiet der Adja oder echten Kredj und endlich die Grenzwildnis nach Dar-Banda. Mit diesem Itinerar ist ein anderes, früher schon von Th. v. Heuglin erkundetes[4], sowohl hinsichtlich des Ausgangspunktes wie auch der Richtung völlig identisch, und wenn man bedenkt, einerseits wie viele nicht eingeborene Neger, und nicht selten auch Nuboaraber, Banda und Bandjia verwechseln[5] (zumal ein Unterstamm der letzteren rechts des untersten Uarra Gbanda heißt), daß anderseits die wirklichen Bandjia nur in spärlichen Siedlungen den 6. Grad nördl. Br. überschreiten und Ombanga, es sei denn als Sklavenkolonisten der Nuboaraber, überhaupt nicht mehr erreichen, so müssen die »Bendjieh« des Heuglinschen Itinerars identisch sein mit jenen »Beia« unserer zweiten Gbaya-Enklave, deren Westgrenze gegen »das Kredjland Dar-Adja« v. Heuglin also genau fünf Tage jenseits der Nil-Kongowasserscheide angibt. Diese Enklave heißt *Nàká* oder auch *Kot-'ī nàká*[6], und ist als »Nakka« am Biti etwa 32 km nordöstlich Ombanga auf neueren Karten verzeichnet[7]. Hier residiert, zugleich Oberhäuptling von ganz Gbaya, *Aṅgọ̀tọ̀*, Sohn des *Kẹlắṅgī'gì*, den schon Junker als angeblichen Kredjhäupt-

---

[1] Bemerkt sei, daß im Mbre, einem der östlicheren Bandadialekte, *sarago* einfach »Dorf« bedeutet.

[2] Abd el-Farâd konnte dies nicht identifizieren. Merkwürdigerweise ist in Schweinfurths Kredj-Vokabular: Norden = *yangbóngo*, Westen = *veia*, Osten = *ndóggo* (Linguistische Ergebnisse, S. 56).

[3] Im Herzen von Afrika, Bd. 2, S. 515, Anhang II, a.

[4] Reise in das Gebiet des Weißen Nil, Heidelberg 1869, S. 211 und Karte.

[5] Auch für Poncet und Lejean ist »Dar-Banda« und »Bindjie« dasselbe s. Petermann-Hassenstein, Karte von Inner-Afrika, Bl. 7, Gotha 1862).

[6] *ī́* ist jedenfalls = Kredj *ī* »in«, wie auch *yoṅ* (in dem erwähnten »Jongbongbo«, wohl auch in *yòm̀ítí*) »in« bedeuten soll (Schweinfurth, Linguistische Erg., S. 59).

[7] Vgl. J. du Fief, Carte de l'État Indépendant du Congo, 1 : 2000000, 4. Aufl., Brüssel 1900. Andrees Handatlas »Nakka«, Stieler versehentlich »Maka«

ling am »Bitte« eine starke Tagereise nordöstlich Ombanga erwähnt[1]. Die auch von Heuglin zu den Kredj gezählten »Méra« sind natürlich Schweinfurths »Mere« (vgl. auch S. 386), und da sie v. Heuglin noch näher, bis auf zwei Tagereisen südwestlich von Dem-Gudju heranbringt, so sind sie es augenscheinlich, die die beiden Gbayaenklaven trennen. Das besprochene Itinerar fällt mit dem Rückweg des durch seinen konfusen und übertreibenden Reisebericht seinerzeit bekannt gewordenen griechischen Arztes Dr. Potagos nach »Dem Goutcho« zusammen.

Ist also Existenz und Zusammengehörigkeit dieser beiden Enklaven genügend sichergestellt[2], so ist mir eine dritte vorläufig fraglich geblieben, in der es, meinem Gewährsmanne zufolge, keine Bananen mehr geben soll. Diese gehen bis über Wau, etwa bis 8° 10′[3], und wenn die Angabe richtig ist, daß die unter den Sudanesensoldaten in Kilossa von Dr. Simon gemessenen zwei »Bajaui« von »Schacka« (Shakka im südlichen Dar-For) stammten, so gibt es im Anschluß an eine bei Dem-Zibēr auf der Route nach Hofrat en-Nahas befindliche Exklave der Shere Ndogo (nach Schweinfurth) auch nochmals Gbaya. Wir wissen allerdings in diesem Gebiet zwischen den Bagara Homr, den Kredj und den Banda nur von den Manga mit angeblich vom Kredj verschiedener Sprache[4]. Eine der alten Erkundigungen von Fresnel[5] deutet aber gleichfalls auf einen ziemlich nördlichen Gebietsteil; eingeborene Reisende erzählten ihm in irriger Kombination verschiedener Beobachtungen und Nachrichten, das Wadi Azum aus Darfur »vereinige sich zwischen Banda und Baya« mit dem aus Westen kommenden Bahr Ada.« Gemeint ist offenbar die Vereinigung des Bahr Ada mit dem von Hofrat en-Nahas herkommenden Hauptquellfluß des Bahr el Arab, östlich dieser Stadt, und da »Benda« = Banda den damals weniger gebräuchlichen Begriff Dar-Fertit stets einschloß, so würde diese Gbaya-Landschaft jedenfalls nördlich des 8. Grades, vielleicht zwischen 9. und 10. Grad nördl. Br. zu suchen sein.

Mein Gewährsmann Abd el-Farâd, mit seinem Gbayanamen *Ṅgā́djà*, ist der Sohn eines Shere-Ndogo namens *Kằyẹ́ṅgŏ̀* und einer Golofrau (wie auch Kayengos Vater *Gọ̄́mà* eine Golofrau hatte); er ist aber in *Gbā́yā́ fẹ̄ˈrē̱ˈgọ́*, der ersten der beschriebenen Gbaya-Enklaven, aufgewachsen und sprach außer Arabisch ausschließlich Gbaya. Mehrere Brüder von ihm, *Mū̀sé*, *ʾÁlì* u. a., leben noch in Gbaya.

Was die Stellung der Gbaya im Verhältnis zu den Nachbarstämmen betrifft, so ist ihre anthropologische Verschiedenheit von den Kredj augen-

---

[1] Reisen in Afrika, Bd. 3, S. 280 Anm.

[2] Fr. v. Hellwald (Völkerkunde, Nürnberg 1882, Bd. 2, S. 226 f.) ist dies bei seinen eiligen Auszügen aus Schweinfurth entgangen. Umgekehrt gibt Poutrin auf seiner allerdings nur als schematisch und provisorisch bezeichneten Karte (a. a. O., 1 : 4000000) ein auf Kosten der Mere und Ndogo stark vergrößertes zusammenhängendes Stammesgebiet an.

[3] Von Heuglin, a. a. O. S. 199.

[4] Schweinfurth a. a. O. S. 385.

[5] Bull. Soc. de géogr. de Paris XIII (1850), S. 89—101

fällig[1]. Gemeinsam ist ihnen eine mittlere Körpergröße und eine deutliche Neigung zur Brachyzephalie, aber die Kredj werden übereinstimmend als »hellrotbraun«, »kupferrot«, in der Mehrzahl sogar heller als die Bongo und Azande geschildert, während die Gbaya gleich den kleinen Stämmen im Süden, Shere und weiterhin, gerade die dunkelsten Mischfarben zwischen dunkelbraun und schwarz aufweisen (ohne natürlich das wirkliche Schwarz zu erreichen), und mit diesen sehr deutlich verschieden sind von den Azande-Bandjia, den Bongo und den Niloten[2], aber ebenso von den Mamgbetu[3]. Schon v. Heuglin hat festgestellt, daß die hellen Kredj über dunkelfarbige Wald- und Bergbewohner herrschen, die unter ihnen als viele kleine, meist versprengte und unterjochte Stammesreste wohnen[4]; genau dasselbe sagt Junker[5], daß nämlich zwischen den zahlreichen Einzelstämmen der Kredj immer wieder fremde, von ihnen unterjochte Volksreste leben. Vom Mittellauf des Mbomu nordwärts erstreckt sich ungefähr unter dem 25. Grad östl. L. v. Gr. gegen den Woworo fast bis zum Breitengrad von Ombanga eine Zone kleiner zersprengter Stämme, die Bandjia im Westen, von den Azande im Osten scheidend, z. B. die *Ṅgǡdu*, *Kā̄le*, *Biri*, *Ṅgḗḷe̱*, *Ṅgṓbu*, *Ndā̄ko* — in dieser Reihenfolge von Süden nach Norden —, von denen wir durch Junker teilweise Vokabularien besitzen. Unmittelbar an jene östlichen Biri, die Junker auf dem Wege von Ombanga zu Semio antraf[6], schließen sich Shere an, und zwar die *Šḗrè Tìkĭmā̀*[7], von denen dann die nach Abd el Farâd gleichfalls zu den Shere gehörenden *Tā̄gbò*[8], mit vielen anderen Völkersplittern gemengt, südöstlich und östlich von Ombanga direkt zu den Naka-Gbaya überleiten. Daß physische Merkmale diese Stämme auch von den eigentlichen Banda unterscheiden, hat jüngst noch Poutrin in Einschränkung seiner vorläufigen Klassifikation selbst hervorgehoben[9].

Da die »Wurfeisenexpansion« einen Teil der Ngobu bis zum Ubangiknie verschoben hat, und die *Aḷaṅgba* am Koto und auf den benachbarten Inseln des Ubangi mit den Kale im Osten identisch sein sollen[10], so scheint

---

[1] Maße liegen vor von im ganzen nur 7 Individuen, 3 hat Stuhlmann in Daressalam, 2 Simon in Kilossa gemessen und beschrieben, 2 weitere Tucker und Myers in Khartum.

[2] Zu denen sie R. Virchow in seiner vorläufigen Bearbeitung der Stuhlmann-Simonschen Messungen hat stellen wollen (Ztschr. f. Ethnol. 1895, S. 656 bis 671).

[3] Junker, Reisen. Bd. III, S. 273 f.

[4] A. a. O. S. 217.

[5] Bd. II, S. 119.

[6] Bd. III, S. 282.

[7] Dort auf der Wasserscheide zwischen Uarra und Goangoa liegt auch die alte Residenz Tikimas, Semios Vater (s. Bd. III, Tafel 5); er hatte schon vor der Ankunft der Nuboaraber diese Shere sich unterworfen (S. 295).

[8] Junker zählte sie als selbständigen Stamm, s. Bd. III, S. 280.

[9] A. a. O. S. 70.

[10] Auch sie haben das auffallende *parafu* »10« = Ngobu *plafu*

sich neben der geschlossenen Masse der Banda, südlich der Bandjia, Nsakara und Gbugbu, der sprachliche Zusammenhang zu wiederholen. Hier wäre es, wie schon Junker betont hat, die Aufgabe fachmännischer Sprach- und Dialektforschung einzusetzen, aber leider sind seine oben erwähnten Wörterlisten gerade hier knapp und zum Teil vorzeitig abgebrochen, die betreffenden Aufzeichnungen Schweinfurths (von deren geographischem Umfang sein Tiernamenverzeichnis eine Vorstellung gibt) verbrannt, und allein auf Westermanns »Golo«[1] baut sich bisher unsere ganze Kenntnis von den Lautverhältnissen und der Wortbildung dieser Sprachen auf.

Über dieses Vokabular noch einige Worte. Es zeigt nämlich von Schweinfurths Golo so starke Abweichungen, auch (mit 28 Prozent) eine so geringe Wurzelverwandtschaft, daß es sich, da Schweinfurth das ohnehin kleine Land selbst durchreist hat, bei Westermanns in Taufikia gemachten Aufzeichnungen keinesfalls um Golo, auch nicht um mundartliche Verschiedenheiten innerhalb desselben handeln kann. Von den Nachbarstämmen kommen nur die Shere in Frage, deren Konnubium mit den Golo ich oben zu belegen bereits Gelegenheit hatte, und deren Sprache nach Angabe meines Gewährsmannes Abd el-Farâd »halb Gbaya, halb Golo« sein soll. In der Tat zeigt Westermanns Vokabular mit meinem Gbaya eine Wurzelverwandtschaft von 30,5 Prozent; mehrfach finden sich gerade die vom Golo abweichenden Wortstämme im Gbaya wieder[2], und die vergleichbaren Tiernamen stimmen meist zu Schweinfurths »Shere«, vgl. »Maus« Wstm. *dzó*, Schw. *djuh*: »Elefant« Wstm. *yá*, Schw. *schah* (Golo *offio*); »Hund« Wstm. *bvọ́*, Schw. *borro* (Golo *owio*). Da Schweinfurth die Shere Tikima höchstens vom Hörensagen kannte und die Ndogo zu den Kredj rechnet, die Tagbo damals noch außerhalb der nuboarabischen Sphäre waren und die Abbildungen der Artes africanae von Abd el-Farâd sämtlich als Shere Lali erkannt wurden, so ist nun Schweinfurths Shere das Shere Lali, Westermanns Wörterverzeichnis stellt dagegen den andern an Golo grenzenden Dialekt, den der Ndogo, dar. Ob seine beiden Gewährsmänner, etwa durch die Fragestellung veranlaßt, infolge des Golo-Konnubiums diese Bezeichnung bona fide angaben, oder ob sie der wie bei den Nachbarn, so erst recht am Nil verspotteten Sitte der weiblichen Lippenpflöcke wegen ihre wahre Herkunft verschwiegen, sei dahingestellt. Shere im folgenden ist stets das Westermannsche Golovokabular.

[1] D. Westermann, Short Vocabularies of the Dinka, Golo (*Gōlo*), and Zande Languages: Mitt. d. Sem. f. or. Spr. XV (1912). Abt. 3. S. 151—154.

[2]

	Westermann:	Gbaya:		Golo:
»Ziege«	*be*	*bêrẹ́*	»Schaf«	*ovyó*
»Berg«	*gú*	*ǻmgbằ*		*offó(fin)*
»Sonne«	*γḷi*	*lị*		*óllo*

Vgl. ferner Kale *limato* »Mann« zu Westermann *'di-bẹ̀dò*, und im allgemeinen Barambo, Mayogu.

A. Die Laute.

1. Die im Gbaya bisher nachzuweisenden Laute sind folgende:

Velare	*k*	*g*	*ṅg*	*ṅ*	.	.	.
Labialvelare	*kp*	*gb*	*ṁgb*	*ṁ*	.	.	.
Palatale	*tj*	*dj*	*ndj*	.	*ś, ṥ*	.	*y*
Zerebrale	.	.	.	.	.	*ḷ*	.
Alveolare	.	.	.	.	*s*	*z*	.
	t	*d*	*nd*	*n*	*r*	*l*	.
Dentilabiale	*f*	*v*	*nv*	.	.	.	.
Labiale	*p*	*b*	*mb*	*m*	.	.	*w*

Vokale ...... *a*
e̱ o̱
ẹ e ọ
i̱ u̱
i u

Flüstervokale *a̭, ḙ, ẹ̭, i̭, i̱̭, o̭, o̱̭, ṷ*
Konsonantenverbindungen *rk, rt* (nur in Fremdwörtern).

2. Die Velaren:

k ist im Anlaut fast stimmlose Lenis, z. B. in *kòno* »Hund«, wofür wohl auch die vereinzelte Schreibung *k̇* in *k̇ămă̇lă*[1] »Kamel« nur verhört ist. Die grundsprachliche Entsprechung ist sowohl **k* als auch **k̠*. Beispiele:

k < *k*	*ka̭lẹ̄ki*	»Name«	<	Urs.	**ká*
	kẹ̀làkă	»Topf«	<	»	**kaḷi*
	kò̱tǎ	»Landschaft«	<	»	**ku̱á*
	kiṇĭ	»Erdnuß«	<	»	**kiṇi*
k < *k̠*	*kŏ̱tọ̌*	»Nase«	<	»	**k̠ụa-ni*
	kó̱dǒ̀	»Gefährte«	<	»	**k̠úàḷi*

g entspricht regelmäßig grundsprachlichem g, z. B. *gembe* »Ring« < Urs. **ga*, *làge* »Unterschenkel« < Urs. **ḷagi̱*, *gîndi*[1] »Lanze« < Urs. **gi̱-a*.

3. Die Alveolaren und Zerebralen.

t ist < *t*, z. B. *tẽ̱ndẽ̇* »Kleid« < Urs. **tai̱*, *tìti* »Rücken« < Urs. **tị*, *tu̱mbi* »Skorpion« < Urs. **tụ̀*, *tó̱tó* »drei« < Urs. **tu̱a* (neu), vgl. Ewe *etṍ*[1], das aus **tu̱ani̱* entstanden sein muß, ohne Nasalsuffix in Yoruba *e̱ta* < **tua*, ferner *u̱* zu *i̱* umgeschlagen in Tschi *e̱sã* < **ti̱ani̱*, das auch in Ga *ete* < **ti* zugrunde liegt (das Wort ist so schwierig, daß vorläufig noch ein dritter Stamm **ta* anzunehmen ist, z. B. nach Efik *ita*). Urbantu *tatu* dürfte, seiner zweiten Silbe wegen, von einem urnigritischen TUA abzuleiten sein (durch Reduplikation)[1].

---

[1] A. W. Schleicher allerdings suchte in dem zweiten *-tu* ein allgemeines, vielleicht distributives Suffix hamitischer Herkunft nachzuweisen (Afrikanische Petrefakten. S. 45).

Für das an sich nicht häufige *d* war der Grundlaut nicht nachzuweisen. **d* allerdings zu vermuten. Auch entsteht *d* < **ḷ* + unsilbischem *i̯*, z. B. *dū̃dù̃* »Kopf« < Urs. **ḷi̯u̯* (statt *nḷi̯u̯*, da *nḷ* stets > *nd*).

**ḷ* ist sonst in alten Stammwörtern meist *l* geworden, z. B. *làge* »Unterschenkel« < Urs. **ḷagi̯*, *lā́mbà* »Gazelle« < Urs. **ḷa-ni̯*, *lẽmbẽ́* »Bogen« < Urs. **ḷi̯a*.

Daneben finden sich: *ḷ* vor allen, *r* vor den Vokalen *e̱*, *i*, *ọ*, *o̱*, worüber ich nicht ganz ins reine gekommen bin. *l* ist stets deutlich unterschieden und auch vor und zwischen *i*-Vokalen rein alveolar gewesen. *ḷ* wird ganz an der hinteren Grenze der Zerebralgegend artikuliert, bei tiefer Zungenlage mit momentaner Pressung und annähernd *t*, z. B. in *ḷọ̄ḷọ̄́* »Auge«, *gbọ̄́ḷọ̀* »Weg«, eine Besonderheit, die auch Westermann im Shere beobachtet hat und als *ḷḍ* oder *γḷ* schreibt. So wenig man sich nach der Aussprache eines einzigen Gewährsmannes über die individuelle Variation ein Bild machen wird, so ist mir doch auffällig gewesen, daß in zahlreichen Wörtern *r* nie mit *ḷ* wechselt, es ist von diesem und von *l* ebenso unterschieden wie beispielsweise im Bagirmi und im Schilluk — in anderen Wörtern wiederum habe ich einmal *r*, einmal *ḷ* notiert, wo es sich wohl um ein Mehr oder Weniger des Zittergeräusches handelt. Schweinfurth hat auf letzteren Vorgang im Zande hingewiesen und im Gegensatz zu diesem (nach seinen und Junkers Aufzeichnungen zu schließen, überhaupt zu den Sprachen dieses Teiles der Zwischenzone) vom Bongo (das zum Zentralsudanischen gehört) hervorgehoben, daß in diesem *r* und *l* scharf auseinandergehalten werden[1]. Möglicherweise erklärt sich also das Nebeneinander der beiden Laute wenigstens in den Stammsilben durch die im Anschluß an die Wörtersammlung noch zu besprechende Überlagerung des alten Gbaya durch nördliches Sprachgut. Anderseits hat Meinhof gelegentlich seiner Aufnahmen in Kordofan mehrere der von Schweinfurth (und, wie hinzuzufügen, ebenso von Decorse) im Kredj als *r* geschriebenen Laute als *γ* erkannt, so daß ich nicht mehr sicher bin, ob nicht auch in meinen Gbaya-Wörtern verschiedentlich velare Artikulation vorgelegen hat, z. B. in *rọ̄́mṵ̄́* »zwei«, wo Meinhof im Kredj *γo̱mu* statt Schweinfurths *rommu* fand[2].

Ein gesetzmäßiger Unterschied im Auftreten von *ḷ* und *r* in den Suffixen ist nicht zu beobachten, dagegen wird infigiertes **ḷi̯* wie in vielen Sudansprachen[3] nach velarem Anlaut meist als *l*, nach labialem als *r*, sonst wechselnd als *l*, *ḷ* oder *r* gesprochen.

---

[1] Linguistische Ergebnisse. S. 37.

[2] Studienreise nach Kordofan. S. 73. Doch finde ich zu Gbaya *r* in den anderen Sprachen keine weiteren velaren Entsprechungen, sondern *r* in den west- und ostsudanischen Sprachen, *r* und *l* in denen der Zwischenzone, *l* und *d* im Zentralsudanischen.

[3] *r* nach Velaren im Nuba und Tschi ist vielleicht hamitischer Einfluß.

4. Die Labialen und Dentilabialen.

p liegt nur in dem Lehnwort *sẹ́pẹ́* »Schwert«, *f* nur in dem Eigennamen *Gbắyắ fẹ̀rẹ̄gó* (Gau in der östlichen Enklave) vor, so daß die Ableitung von Urs. *p* unsicher bleibt.

b ist regelmäßig > *b*, z. B. *bắyắ* »ein« < Urs. **bali*, und bleibt auch vor unsilbischem **u*, das dann ausfällt, erhalten, z. B. *bírí* »Nadel« < Urs. **bui* (*i* wohl durch Einfluß des engen *u* wie **i* erhalten).

Dagegen entsteht durch unsilbisches *u* aus *b* > *v*, z. B. *vṵ̀* »Brot« < Urs. **bu-u*; daß die Entwicklung nicht durch den folgenden Vokal beeinflußt ist, zeigt *gòvò* »alt« < einem vorauszusetzenden **guabui*[1], vgl. auch unten 7b *nvínví* »Haar« < Urs. **bui*.

5. Die Palatalen und Sibilanten.

tj < *k* + unsilbischem *i*, z. B. *tjètjè* »Zahn« < Urs. **ki*.

dj (genauer fast *d'*) < *g* + unsilbischem *i*, und zwar nur vor Mischvokalen (sonst *y*, s. unten 8), z. B. *djéndjé*[1] *kàzà* »Löwe« < Urs. **giai*, *djò*[1] »kommen« < Urs. **giau*.

s < *t* + unsilbischem *i*, z. B. *sẹ̀lèmbé* »Leopard« < Urs. **tili*. Zwischen zwei *i*-Vokalen wird die Artikulation palatal, z. B. *íší lúngù*[1] »Eisenschmuck« < Urs. **tii*, vgl. auch *gẹ̀líší* »Bauch« zu *gẹ̀lís-'ắm* »mein Bauch«.

š entsteht ferner durch Auslautschwächung aus *š*. Für dieses vergleiche die Perfektform *íšī*[1] zu Nuba *ke*, Dinka *tji*, die auf **ki* oder **ki* zurückgehen. Da in Gbaya *k* vor silbischem *i* erhalten, vor unsilbischem *tj* geworden ist, so ist *šī*[1] nur auf ein **kii* zurückzuführen. *š* ist also *k* + unsilbischem *i*, übrigens auch zwischen anderen als *i*-Vokalen palatal, vgl. *óšǒ* »Feuer«. Auch *s* muß teilweise auf *k* oder *k* + unsilbischem *i* (*i*?) zurückgehen, vgl. *sọ́bǒ* »Büffel« zu Bongo *kobi*, Serer *nâk na kob* (*nâk* »Rind«).

Analog zu *s* < **ti-* ist das nicht seltene *z* aus der anderweitig nicht belegten Verbindung *d* + unsilbischem *i* abzuleiten, zumal die Entsprechungen in den anderen Sprachen velare Herkunft ausschließen und auf ursprüngliche Dentalis deuten.

6. Die Labialvelaren.

Velar- und Labialverschluß treten gleichzeitig ein, ersterer wird jedoch früher gelöst, so daß eigentlich weder *kp* noch *p*, bzw. weder *gb* noch *b*, die Aussprache genau wiedergeben. Dieselbe Artikulation scheint auch in den Sprachen der Bandagruppe und östlich und südlich derselben verbreitet zu sein, ich erinnere nur an die mannigfachen Schreibweisen des Namens *Mangbetu*. Wie ich selbst mich erst nach Stunden davon überzeugte, daß die Leute nicht Baya, sondern Gbaya heißen[2], so hat auch P. Calloc'h, beiläufig der beste Kenner der Sprachen am Ubangi, neuerdings erst darauf hingewiesen, daß in vielen *b*, *p* älterer Autoren diese

[1] Auslautendes *o* durch Vokalassimilation, da *u* bereits in *e* enthalten.

[2] Auch Poutrins Schreibung Mbaia, M'Baïa neben Baïa (a. a. O. S. 60, 118) ist nur ein Versuch, die Labialvelaris zu schreiben, vgl. sein Mbagga neben G'Bagga

Labialvelaren stecken, z. B. *Gbẹa*, *Bokpwana* (Mandjiastamm), *Gbugbu* (nördl. Banzyville). Besonders wichtig ist dieser Nachweis für das Gbanziri (statt Banziri), das man nun gewiß nicht mehr für Bantu halten wird. Die nasale Verbindung der Labialvelaren schreibt Calloc'h etwas umständlich, aber charakteristisch *gmbw*, z. B. *Gmbwaga* (am Ubangi und Ibenga gesprochen, gewöhnlich Bondjio genannt), nach unserer Schreibung also *Ṁgbaga*.

kp < *k* + unsilbischem *ụ*, z. B. *ăkpā́* »Arm, Hand« < Urs. **kụa*. *kpī́kpī́* »Baum« < Urs. **kụ*. *ẹ̄ˈkpī̱ˈdjī́* »Schakal« < Urs. **kụi̱(a)gi̱*. *kpū́* »zehn« < Urs. **kụ́ụ*.

gb < *g* + unsilbischem *u*, z. B. *gbẹ́dẹ̀* »Mond« < Urs. **gụi̱*, *gbọ́lọ̀* »Weg« < Urs. **gụu̱*, *gbŭ́gbŭ̀* »Erde« < Urs. **gụ̀*.

7. Die Nasale und Nasalverbindungen.

a) *m* ist wie überall in den anderen Sprachen < *m*, ebenso *n* < *n*, z. B. *nŭ̀* »sein« < Urs. **nị́-a*. *ń* fehlt, wie nach diesem Beispiel zu vermuten. *ṁ* ist mit Sicherheit nur in dem Landschaftsnamen *Gbăyă yọ̀ṁī́tī́* gehört, wo es offenbar aus *ṅ* + *y* entstanden ist, da bei bloßem *i*-Anlaut der Kehlverschluß nicht entfallen würde und die erste Silbe wohl = Kredj *yoṅ* »in« ist.

ṅ < *ṅg*, z. B. *ṅọ́ṅọ̄ˈ* »Ameise«, zu Urs. **ṅgụa* (sonst nur *gụa*). In *nḷ* > *nd* ist dagegen die alte Explosiva erhalten, z. B. *ndăˈkpạˈ* »Bart« < Urs. **nḷà*, *ndī́ndī́* »Regen« < Urs. **nḷi̱*.

b) Nasalverbindungen der Fortes fehlen. Alle anlautenden Nasalverbindungen sind durchaus einheitlich, d. h. die Senkung des Velums erfolgt nicht früher und der Luftstrom geht nicht länger durch die Nase, als die Artikulation des in der Schreibweise folgenden Verschlußlautes währt. Es sind die von Abbé Rousselot so genannten »Diphthongues consonantiques«, die Sacleux auch für afrikanische Sprachen gut beschrieben hat[1].

ṅg < *n* + *g*, z. B. *ṅgẹ́rẹ́* »Häuptling« < Urs. **gai̱li̱* (*gani̱*).

mb < *n* + *b*, z. B. *ẹ̀mbẹ̀ˈ* »Finger« < Urs. **bi̱-ạli̱*, *mbī́ṅgă* »Löwe« < Urs. **bị́*, *mbū́ḷŭˈ* »Affe« < Urs. **bụ́li̱*.

ndj < *n* + *g* + unsilbischem *i̱* als Nasalverbindung sowohl von *dj* wie von *y*; *n* wird palatal, *j* häufig mit Rauschlaut gesprochen, z. B. *ī̱ˈńdjī́* »Schlange«. Schweinfurths *ń* im Kredj (und teilweise sonst), z. B. *ńágga* = Gbaya *ndjā́gā́* »Affe«, ist wahrscheinlich ein Mißverständnis der Lepsiusschen Orthographie.

nv (nicht *mv*) < *n* + *b* + unsilbischem *u̱*, z. B. *nvī́nvī́* »Haar« < Urs. **bu̱i̱*.

ṁgb < *n* + *g* + unsilbischem *ụ*, z. B. *ṁgbăˈyăˈ* »Mais« < Urs. **gụa*, *ṁgbẹ́ṁgbẹ́* »Krokodil« < Urs. **gụai̱*.

c) Als andere Konsonantenverbindungen kommen nur *rk* im arabischen *mŭ́rkăb* »Boot«, *rt* im nubischen *mọ́rtọ̄ˈ* »Pferd« vor.

---

[1] Essai de phonétique, Paris 1905, S. 75 f.

8. Die Semivokale.

y ist aus drei grundsprachlichen Lauten entstanden:

1. < *g* + unsilbischem *i̯* vor einem Grundvokal (vgl. oben 5), z. B. *yǎgǎ* »Bein« < Urs. **gi̯à-bi̯*, *ū̯yù̯* »Wasser« < Urs. **gi̯u̯*.

2. < *w* vor einem *i*-Laut, z. B. *yī'tí* »Kind« < Urs. **wi̯-a*.

3. < *γ*, z. B. *yū'yŭ'* »Öl« < Urs. **γu̯* = *ṅgu̯* (vgl. Bantu *ṅgúa* = *γúa* »hören«). Auch die Suffixe mit *y* gehen jedenfalls auf **γi̯* zurück, analog **l̯i̯*, da eine Ableitung von **gi̯* der fast ebenso häufigen Suffixe mit *g* wegen ausgeschlossen und ein etwaiges so zahlreiches Formativ mit *i̯* wenig wahrscheinlich ist.

w ist selten, nur vor *o̯*, festgestellt und entspricht vielleicht *w*. In *rò̯wó̯* »Geld« scheint aber nach den Vergleichungen in anderen Sudansprachen gleichfalls *γ* vorzuliegen, zumal die Lautverbindung *yo̯* offenbar fehlt (in *bó̯yo'* »Tabak«, *sò̯yo* »Bruder« durch Vokalassimilation).

Entsprechend der Häufigkeit der Palatale bzw. Sibilanten und der Mischvokale kommt die Verbindung Konsonant + Semivokal im Gbaya nicht vor.

9. Die Vokale.

Anlautvokale haben stets Kehlverschluß, jedoch ohne Pressung, und behalten ihn auch im Wort- und Satzgefüge. Im Auslaut findet dagegen kein Kehlverschluß statt.

a < *a*, z. B. *ǎ̀kpá* »Arm, Hand« < Urs. **ku̯a*, *bǎ̀yǎ* »ein« < Urs. **bá̯li̯*, *ka̯'lè̯ki* »Name« < Urs. **ká*, *lǎ̀ge* »Unterschenkel« < Urs. *l̥agi̯*, *lǎ̀mbǎ* »Gazelle« < Urs. **l̥a-ni̯*, *ṅgbǎ'yǎ'* »Mais« < Urs. **gu̯a*, *ndǎ'kpa̯'* »Bart« < Urs. **nl̥à*, *yǎ̀gǎ* »Bein« < Urs. **gi̯à-bi̯*.

ẹ < *i̯*, z. B. *ě̀mbẹ̄'* »Finger« < Urs. **bi̯-al̥i̯*, *gbẹdẹ̀* »Mond« < Urs. **gu̯i̯*, *lǎ̀ge* »Unterschenkel« < Urs. *l̥agi̯*. Die Entsprechung zu *i̯* in *ẹ̄'kpī̯'dji* »Schakal« < Urs. **ku̯i̯gi̯* ist nur scheinbar, da *dj* auf **g* + *i̯* deutet und demnach auch in der Stammsilbe **i̯* vorliegen dürfte (Suffixvokal assimiliert nach 11 b).

ọ < *u̯* ist noch nicht zu belegen.

i < *i̯*, z. B. *gî̀ndi'* »Lanze« < Urs. **gi̯-a*, *mbíṅga* »Löwe« < Urs. **bi̯*, *nvínví* »Haar« < Urs. **bu̯i̯*, *tìtì* »Rücken« < Urs. **ti̯*. *i* < *u̯* + *i̯*, z. B. in *bírí* »Nadel« < Urs. **bu̯i̯* (nicht **bu̯i̯*), vgl. Meinhof über die Entstehung von *i* im Urbantu. In einigen Fällen habe ich weite Aussprache, in diesem Falle stets mit Spannung, notiert, z. B. *ī́sī̯ lū́ṅgu'* »Eisenschmuck« < Urs. **ti̯i̯*, *ki̯ní* »Erdnuß« < Urs. **ki̯ni̯*, *ndí̯ndī̯* »Regen« < Urs. **nl̥i̯*.

u < *u̯*, z. B. *dū'dù* »Kopf« < Urs. **l̥u̯*, *kpū́* »zehn« < Urs. **ku̯u̯*, *mbū́l̥ù'* »Affe« < Urs. **bú̯l̥i̯*, *yū'yù'* »Öl« < Urs. **γu̯*. Bei der auch hier nicht selten gehörten weiten Aussprache habe ich Spannung nicht sicher feststellen können, z. B. *tū̯mbī̯* »Skorpion« < Urs. **tu̯*, *úvu* »Brot« < Urs. **bu̯u̯*, *ū̯yù̯* »Wasser« < Urs. **gi̯u̯*.

Wechsel von *i* ≥ *u* fand ich nur in dem Stammesnamen *Mu'tù'* »die Mittu«[1].

[1] Sind, obwohl ziemlich entlegen, den Gbaya gut bekannt. Es scheint irgend ein in der Literatur nicht erwähnter Verkehr zu bestehen, vielleicht treffen sich Vertreter beider Volksstämme bei den Bongo um »Melots« einzutauschen.

e < *ai*, z. B. *djéndjé*[1] *kàzą* »Löwe« < Urs. **giai*, *gémbé*[1] »Ring« < Urs. **ga*, *mgbémgbé* »Krokodil« < Urs. **guai*, *ngéré* »Häuptling« < Urs. **gaili* (*gani*), *téndě* »Kleid« < Urs. **tai*.

e < *a*, z. B. *lèmbé* »Bogen« < Urs. **lia*. *e* < *ia* kommt infolge der ausgedehnten Entwicklung von Palatalen und Sibilanten nicht vor.

o < *au* ist nicht belegt.

o < *ua*, z. B. *kódò* »Gefährte«, Urs. **kúàlì*, *kòtá* »Landschaft« < Urs. **kua*, *tótó* »drei« < Urs. **tua* (s. oben 3.).

o < *au*, z. B. *djǒ*[1] »kommen« < Urs. **giau*.

o < *a*, z. B. *kòtǒ* »Nase« < Urs. *kuani*, *ńóňǒ*[1] »Ameise« < Urs. **gua*.

Flüstervokale sind im Anlaut sehr häufig (s. unten 10a). Geflüstertes *e* und *e* sind außerdem vor infigiertem **li* und folgendem *a*, *e*, *e*, *i*, geflüstertes *o* desgleichen vor **li* und folgendem *o* fast die Regel.

e < *i*, z. B. *èmbé*[1] »Finger«, wo das Vokalpräfix eigentlich der Assimilation unterliegt (Urs. **bi-ali*), *selèmbé* »Leopard« < Urs. **tiili*, wo *l* offenbar als infigiert aufgefaßt ist[1].

10. Veränderungen im Auslaut.

a) Begünstigt durch das Fehlen eines Kehlverschlusses im Auslaut, werden die Auslautvokale meist geflüstert und die vorhergehenden Lenes in Pausalstellung bzw. im Satzauslaut stimmlos, z. B.:

dézí »Brettspiel«,
ndjíndjí kézè[1] »Fischhaken«,
óndų »Freund«, fast wie *ónt*,
gīndí[1] *língį* »Köcher«, fast wie *línkh*.

Weitere Beispiele siehe im Wörterverzeichnis.

Zumal bei *m* ist völliges Verstummen des Vokals die Regel, es wird unsilbisch und klingt in der gleichen Tonhöhe wie der vorhergehende Vokal. Den Übergang über den Flüstervokal habe ich z. B. in *mbīmbī*[1] *rómu* »sieben«, *ǎkpǎ*[1] *ūmù* »dein Mund« deutlich beobachtet.

o klingt im Auslaut meist enger, also eigentlich *o*, wofür ich der Einfachheit halber stets nur *o* geschrieben habe. *e* ist dagegen offen erhalten[2]. *ś* > *s* im Auslaut siehe oben 5.

b) In weiterer Schwächung der Auslautvokale haben im Gbaya die Elisionen vor folgendem Vokalanlaut einen für sudanische Sprachverhältnisse ungewöhnlichen, nur durch die fast grundsätzliche Aufgabe der Einsilbigkeit möglichen Umfang angenommen. Jeder Auslautvokal fällt vor abweichendem Anlautvokal aus, wobei dessen Kehlverschluß jedoch erhalten bleibt und so die eingetretene Elision jederzeit erkennen läßt. Kontraktionen finden, vermutlich infolge dieses Kehlverschlusses, nicht statt.

---

[1] Auch im Ewe ist ja *e* stets < *e* < *i*.

[2] Nur in *sèsè*[1] »Himmel« hörte ich wiederholt eine mittlere Klangfarbe; auch hier dürfte es sich um ein durch das in *s* steckende *i* etwas verengtes *e* handeln

Beispiele:

mó̱mó̱ > *mó̱m-ʾā́m* »mein Haus«.
lḕmbḕ > *lḕmb-ʾā́m* »mein Bogen«.
*yìtì*ˡ *kā́* > *yìtì*ˡ *k-ʾéndī́nì* »Angareb zum Schlafen«.
sàdí > *sàd-ʾó̱šò̱* »Blasebalg«.
gò̱vò̱ > *gò̱v-ʾū́dù̱* »alter Mann«.
*ó̱ndù̱ ā́mă ò̱djò̱*ˡ *ìšī*ˡ > *ó̱nd-ʾā́m-ʾo̱dj-ʾìšī*ˡ »mein Freund ist gekommen«.

Selbst vor Liquiden sind die Auslautvokale vielfach verschwunden, z. B. *gò̱v lū́kú̱* »altes Weib«, *bḕbī́ gò̱v rò̱wó* »reicher Mann«.

Stimmen Auslaut- und Anlautvokal dagegen überein, so tritt merkwürdigerweise keine Elision ein, z. B. *mó̱mo̱*ˡ *ʾó̱zo̱*ˡ »Getreidespeicher«, *na ʾàzĭˡnì*ˡ »es ist nichts da«, *kò̱tā́ ʾā́ṁgbă* »Stamm des Berges«, vgl. zu *kò̱t-ʾū́gū́djù̱* »Stamm von Dem Gudju«.

11. Vokalassimilation findet sich

a) in den Vokalpräfixen, und zwar vollständige Assimilation bei den Präfixvokalen *a*, *i̱* oder *u̱*, während, besonders in den Fällen nasal erweiterten Stammanlauts, *e̱* (*e*, *e̥*) vor allen Klangfarben von *e̱* bis *i*, *o̱* vor denen von *o̱* bis *u* auftritt.

b) in den Suffixen, und zwar vollständig und ohne Rücksicht auf den Suffixkonsonanten nach den Stammvokalen *i*, *i̱*, *o̱*, *u̱*, *u*, fast vollständig nach *o̱*, während sich nach den Stammvokalen *a*, *e̱*, *e̥* verschiedene Suffixvokale finden, zum Teil anscheinend so, daß sich mit velarem Suffixkonsonanten vorzugsweise *a*-, mit dentalem Suffixkonsonanten *e*- oder *i*-Laute verbinden. Eine andere Entstehungsmöglichkeit dieser scheinbaren Unregelmäßigkeit s. u. C. 4. c.

Die vor infigiertem **l̥i̱* neu entstandenen Flüstervokale unterliegen nicht der Vokalassimilation, sondern klingen stets wie *e̥* oder *e̥*.

Konsonantenassimilation läßt sich bisher nur in der vollständigen Ausgleichung des Nasalpräfixes an den Anlautkonsonanten nachweisen, wodurch die in 7b beschriebenen jüngeren Nasalverbindungen entstanden.

Bei der Entstehung der Suffixkonsonanten hat dagegen, wie aus den zahlreichen Beispielen sicher zu erkennen ist, Assimilation keine Rolle gespielt, oder doch nur insofern, als auf Lenes und nasalierte Lenes als Stammkonsonanten keine Fortes als Suffixkonsonanten zu folgen scheinen. Als Dissimilationserscheinung ist jedoch zu erwähnen, daß auf Labialvelare im Stamm weder Velare noch Labiale, sondern nur Alveolare und Palatale im Suffix folgen, ebenso auf Labiale keine Labiale, während für die andern Artikulationsstellen eine solche Beziehung ersichtlich nicht besteht.

Beispiele zu 11 unter C. 3 und 4.

12. Die folgende Tabelle veranschaulicht in abgekürzter Form die im vorstehenden behandelte Entstehung der in 1. zusammengestellten Laute. Die nicht aus der Grundsprache, sondern nur nach Analogie verwandter Sprachen erschlossenen Entsprechungen sind eingeklammert.

		k	*t*	*p*	*g*	*d*	*b*	*γ*	*l̤*	*w*	*k̲*	*g̲*	*ṅ*	*n*	*m*	*nl̤*	*ṅg*	*n + g*	*n + d*	*n + b*
a	*a*																			
e̤, *e̤*	*i̤*																			
(*o̤*)	*ṳ*																			
e̲	*ui̤*	*k*	*t*	(*p*?)	*g*	(*d*)	*b*	(*y*)	*l* (*l̤*, *r*)	*w*	*k*	—	—	*n*	(*m*)	*nd*	—	*ṅg*	(*nd*)	*mb*
e̲	*i̤a*																			
(*o̲*)	*aṳ*																			
o̲	*ṳa*																			
i, *i̲*	*i̤*	*k*	*t*	—	*g*	(*d*)	—	—	(*l*, *r*)	*y*	—	—	—	*n*	—	*nd*	—	(*ṅg*)	(*nd*)	*mb*
u, *u̲*	*ṳ*	(*k*)	*t*	—	—	—	—	*y*	(*l*, *l̤*)	—	—	—	—	—	(*m*)	—	—	(*ṅg*)	(*nd*)	*mb*
—	*i̤-*	*ś*, *ś*	—	—	—	—	—	—	—	—	*s*?	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	*ṳ-*	—	—	(*f*?)	—	—	*v*	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	*no*
—	*i̤-*	*tj*	*s*, *ś*	—	*dj*, *y*	(*z*)	—	—	*d*	—	—	—	—	*n*	—	—	—	(*ndj*)	—	—
—	*ṳ-*	*kp*	—	—	*gb*	—	*b*	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	*ṅgb*	—	—
o̤, *a*	*ṳa*	*kpa*	—	—	(*gba*)	—	—	—	(*l̤o̤*)	—	*ko̲*	—	—	—	—	—	*ṅo̲*	*ṅgba*	—	—

Die Altersfrage für alle Laute erschöpfend zu beantworten, ist mit dem vorliegenden Material noch nicht möglich. Die Labialvelaren sind jünger als die alten Nasalverbindungen, da sonst aus **ŋgua* »Ameise« *ŋgba* statt des tatsächlichen *ŋo* geworden wäre. Da *o* zwar nicht nach Velaren, aber sonst vielfach aus **ua* entstanden ist, so müssen die Labialvelaren älter sein als die Mischvokale. Da ferner in Verlust des Silbenwerts den *e*-Laut nur weites *i*, enges dagegen fast regelmäßig Palatale bzw. Sibilanten hervorgerufen hat, so dürften diese mit den Mischvokalen annähhernd gleichaltrig sein. *e* ist wahrscheinlich jünger als die Mischvokale, da es mit Ausnahme des vokalassimilierten *eo* in *gòcò* »alt« nur vor *i* und *u* beobachtet ist. Da sich *mb* und *ŋg* zumal im Inlaut nicht eben leicht in *nv* bzw. *ndj* umwandeln dürften, so sind die jüngeren Nasalverbindungen wohl auch jünger als Palatale und Dentilabiale, und da *ndj* die Nasalverbindung sowohl zu *dj* wie zu dem vor den Grundvokalen an dessen Stelle getretenen *y* ist und auf die Zeit eines durchgängigen *dj* zurückgeht, so muß *y* seinerseits jünger sein als die jüngeren Nasalverbindungen. Kurz gefaßt ist also die Altersfolge der wichtigsten Lautbildungen diese: Alte Nasalverbindungen — Labialvelaren — Palatale und Mischvokale — Dentilabiale — jüngere Nasalverbindungen — *y*.

B. Ton, Akzent und Quantität.

1. Der musikalische Ton ist im Gbaya von größter Bedeutung. Nach ihrer Entstehung sind zu unterscheiden: Stammtöne, Afformativtöne und Positionstöne, nach der Tonhöhe: Tief-, Mittel-, Hoch- und zusammengesetzte Töne. Ein überhoher Ton war deutlich in *réká*^{1} »Korb« zu beobachten. In den zusammengesetzten Tönen wird der zweite Ton vor Nasalverbindungen regelmäßig als Mittelton gesprochen, so daß ich, um Anfertigung besonderer Lettern zu sparen, mich auf die Bezeichnung von Hochtief- und Tiefhochtönen beschränken konnte. Soweit dabei das Längenzeichen besonders geschrieben wurde, haben die Vokale $1\frac{1}{2}$fache Dauer, von der in diesem Falle $^{2}/_{3}$ auf den ersten, $^{1}/_{3}$ auf den zweiten der zusammenzusetzenden Töne entfallen, z. B. *bêrí* »Schaf«, *kòmò* »Hund«.

a) Die Stammtöne sind durchweg etymologisch. Unter der vorliegenden, an sich geringen Zahl von Nominal- und Verbalstämmen befinden sich nicht weniger als 12 Prozent scheinbare Homonyme:

ǎkpǎ »Arm«,	*ákpǎ*^{1} »Mund«.
dɛ̀lɛ́ »anziehen«,	*dɛ̀lɛ́* »machen«.
gómbǒ »Trumbasch«.	*gómbò*^{1} »Schild«.
kɔ̀dɔ̌ »Gefährte«,	*kɔ̀dɔ̀*^{1} »Europa«,
kɔ̀lógbɔ̀ »Sehemel«,	*kɔ̀lógbo* »Messer«.
mɔ̀mɔ̀ »Haus«,	*mɔ̀mɔ* »Auge«.
ɔ́zɔ̌ »Frosch«,	*ozo*^{1} »Sorghum«.
yūlyù^{1} »Öl«.	*ùyù* »Wasser«.

Da die Hochtöne 18 Prozent aller Stammtöne, die Tieftöne nun 22 Prozent ausmachen, so ist anzunehmen, daß die 18 Prozent Mittel-

töne in der Hauptsache auf ursprüngliche Tieftöne zurückgehen. Auch in den restlichen 12 Prozent zusammengesetzter Töne überwiegt die Zahl der Hochtieftöne bei weitem die der Tiefhochtöne. Für die Möglichkeit eines selbständigen Mitteltons vgl. jedoch *yī¹tí* »Kind« (Urs. **wi-a*) zu Shere *yī¹* »Bauch«, Ewe *yo¹* »Unterleib«.

Folgende Liste läßt das hohe Alter mancher dieser Stammtöne erkennen, wobei mangels sicherer Vergleichbarkeit Beispiele mit Mittel- und zusammengesetzten Tönen nicht aufgenommen sind:

	bǎyǎ »ein«,	Urs. **bálì*,
	kǫ̀dǒ »Gefährte«	» **kúàlò* (Ewe *χólō*),
	kpǔ »Zahn«	» **kúu*,
	mbǐ́ngǎ »Löwe«	» **bi*,
	mbǔ̀lǔ¹ »Hundsaffe«.	Urs. **búli*,
	nvǐ́nví »Haar«,	» **bui*,
	tūmbǐ »Skorpion«,	» **tù*,
	yǎ̀gǎ »Bein«,	» **gìà-bi*,
vgl. ferner:	*ǎ̀kpǎ* »Arm«.	Zande *kpábè*,
	lámbǎ »Gazelle«,	Shere *lámbà*, Shilluk *lāī*,
	mǫ̀dǒ »Kuh«.	Shere *mǭ dǫ́*,
	ǔ́vǔ »Brot«,	Ewe *amó*.

Auffallend sind einige Unstimmigkeiten: *kèlàkǎ* »Topf« vgl. Shere *kálà*, *kétjè* »Esel« vgl. Shere *kètsè* (aber Ga *tédzí*), *lēmbé* »Bogen« vgl. Tikar *lé*, *lǫ́lǫ́* »Auge«, vgl. Shere *lò*. Zu bemerken ist auch die Tonumkehrung in *Mūsé* < arab. *Mūsā*, *mǒrtǫ¹* »Pferd« < Kondjara *mǔrtǎ*.

Wo die Nomina durch Reiteration der Stammsilbe gebildet sind, werden die einfachen Stammtöne in der Regel unverändert wiederholt. Abweichend notierte ich: *dū¹dù* »Kopf«, *gbǔgbǔ* »Erde«, *nǭnǭ¹* »Ameise«, wo ich Hörfehler oder Positionston (s. u. c α) indes nicht für ausgeschlossen halte. Hochtiefton wird als Mittelton wiederholt, z. B. *sésē¹* »Himmel«.

b) Die Afformativtöne sind von den Tönen der Stammsilben abhängig, ihre Gesetze jedoch aus dem vorliegenden Material noch nicht deutlich zu erkennen.

Von den Vokalpräfixen wird *a* vor hohem Stammton tief, vor tiefem Stammton hoch gesprochen, *u* und *o* scheinen stets hochtonig, *e*, *i* und *ẹ* hoch- oder mitteltonig zu sein; das *i*-Präfix ist mehrfach hochtieftonig vor folgender Nasalverbindung und hohem Stammton.

Die anlautenden Nasale der Nasalverbindungen haben infolge der in A. 7. b beschriebenen Artikulation genau die Tonhöhe des Silbenvokals.

Der Ton der Suffixvokale ist im allgemeinen nach hohem Stammvokal tief, nach mittelhohem, tiefem und hochtiefem Stammvokal hoch, nach hohem Stammvokal jedoch so häufig auch hoch oder mittel, daß irgendeine Regelmäßigkeit sich nicht erkennen läßt, ebensowenig bei den vor infigiertem **li* entstehenden Flüstervokalen.

c) Die Positionstöne entstehen aus Stamm- und Afformativtönen im Wort- und Satzgefüge. Da zumeist Mitteltöne entstehen, so hat sich

vielleicht auch ein Teil der mittelhohen Stammtöne auf diesem Wege entwickelt. Beispiele:

α) Mittelton aus Hochton:

kẹ́zẹ́ »Fisch«,	aber *ndjindji kẹ́zẹ'* »Fischhaken«.
mọ́mọ́ »Haus«,	*mọ́mọ'* *ọ́zŏ'* »Getreidespeicher«[1].
nvínví »Haar«,	*bírí nvī'nv-ám* »meine Haarnadel«,
ṅgẹ́rẹ́ »Häuptling«,	*ṅgẹ̄'rẹ̄'* *bẹ̄̀bí mọ'mọ'* *tírı* »der Oberherr aller Häuser«.
rọ́mŭ »zwei«,	*mbī mbī'* *rọ́mu'* »sieben«.

β) Mittelton aus Tiefton:

gọ̄̀vọ̀ »alt«,	aber *bẹ̄̀bī gọ̄'v ŭdu* »ein großer Mann«[2].

γ) Mittelton aus Hochtiefton:

gîndĭ' »Lanze«,	aber *gi'ndĭ'* *kẹ́zẹ* »Fischspeer«,
» »	*gī'ndi'* *lĭ́ṅgi* »Köcher«.

δ) Tiefton aus Hochton:

gẹlíśí »Bauch«,	aber *gẹlis-am* »mein Bauch«,
tẹ́ndẹ̀ »Kleid«,	*tẹ̀nd-ám* »mein Kleid«,
lū́kŭ »Weib«,	*lū́kŭ̀ śẹ̄̀ṅgẹ̀* »Ägypterin«,
» »	*lū́kŭ̀ kọ̄'dŏ'* »Europäerin«.

ε) Tiefton aus Mittelton:

yī'tí »Kind«,	aber *yiti ṅgẹ'rẹ̄'* »Häuptlingssohn«.

2. Akzent.

Im allgemeinen werden Stamm- und Afformativsilben mit gleichem Nachdruck gesprochen, so daß sich Haupt- oder Nebenakzent nicht unterscheiden läßt. Eine scheinbare Akzentuierung der Stammsilbe entsteht durch die weitgehende Reduktion der Auslautvokale, die übrigens in der Rede schwankt und am häufigsten da eintritt, wo Auslautvokal und Stammvokal die gleiche Tonhöhe haben, auch sonst bei tieftonigem Auslaut, am seltensten bei hochtonigem Auslaut und tieftonigem Stammvokal. Da auch die vor infigiertem **li* eintretenden Flüstervokale mit wesentlich geringerem als normalem Nachdruck gesprochen werden, so täuschen einzelne Wörter, wie z. B. *kẹ̀lẹ́ndi* »Ohrgehänge«, leicht einen auf der vorletzten Silbe liegenden Starkton vor, während eine Verstärkung des Nachdrucks tatsächlich nicht stattfindet.

3. Quantität.

Die Stammvokale suffigierter Wörter sind teils kurz, teils (überwiegend) lang, die der nicht suffigierten Wörter sind ohne Präfix lang, mit Vokalpräfix meist kurz, mit Nasalpräfix meist lang, mit Nasal- und Vokalpräfix kurz. Bei den durch Reiteration gebildeten Wörtern ist in der Regel die erste Silbe lang, die zweite kurz, in den etwa ein Viertel der Fälle betragenden Ausnahmen teils beide lang, teils beide kurz.

---

[1] Siehe auch unter *ṅgẹrẹ*.

[2] Vgl. zu *bẹ̄̀bí gọ̄v rọ̀wó* »ein reicher Mann«.

Die Suffixvokale sind stets kurz.

Die Präfixvokale sind bei nicht nasaliertem Stammanlaut fast stets lang, wenn der Stammvokal kurz ist, umgekehrt kurz, wenn der Stammvokal lang ist. Bei nasaliertem Stammanlaut scheint diese Regel jedoch nur bei völliger Vokalassimilation zu gelten.

Im Wort- und Satzgefüge werden viele in pausa lang gesprochene Vokale natürlich kurz, z. B.:

ā́ṁgbà »Berg«.	aber *kọ̀tá ā́ṁgbà* »Berglandschaft«,
àtá »Gemüse. Zuspeise«.	*nẽ̄nẽ̄ àtá* »große Art Sesam«,
sā́yà »fünf«,	*mbī mbī*[1] *sā́yà* »sechs«.

Umgekehrt tritt »Ersatzdehnung« ein, wenn nach *m* der Auslautvokal schwindet, *ā́mà* »ich« > *ā́m* »mein«, vgl. Vai *amu* »und« > *ām*.

Vokale mit zusammengesetzten Tönen haben teils die einfache, teils anderthalbfache Länge, siehe über letztere oben unter B 1.

C. Wortbildung.

Spiegelt die Entwicklung der Laute und Töne in bemerkenswerter Reinheit ein sehr altes Stadium sudanischer Sprache wieder, so ist, zumal am Maßstab des westsudanischen Zweiges gemessen, die Wortbildung ziemlich eigene Wege gegangen. Doch ist sie bei der verhältnismäßig großen Anzahl von im Gbaya vertretenen Wurzeln der Grundsprache unschwer zu verfolgen und findet ihre Analogie nicht nur in den benachbarten Sprachen der Zwischenzone, sondern teilweise auch in manchen noch nicht untersuchten zentral- und ostsudanischen Sprachen. Die Wörter des Gbaya stammen ferner sehr häufig von Stämmen ab, die formal von der reinen Wurzel, aber nicht von der grundsprachlichen Stammform nach Westermann abgeleitet werden können, da sie nicht deren, sondern teils keine, teils andere Suffixe haben. Da die Westermannschen Formen aus dem Vergleich ausschließlich west- und ostsudanischer Sprachen geschöpft sind, anderseits aber dieselben Wörter in vielen anderen Sprachen der Zwischenzone gleichfalls nur auf noch ältere, den Wurzeln noch näherstehende Stammformen zurückgeführt werden können, so standen also West- und Ostsudanisch noch in gemeinsamer Entwickelung, als die Zwischenzone sich bereits erheblich differenziert, d. h. geographisch ausgebreitet hatte.

Aus Vorstehendem ergibt sich übrigens, daß scharf zwischen Wurzeln und Stämmen unterschieden werden muß: Die Wurzeln bestehen aus Konsonant + Vokal mit bestimmter Tonhöhe, die Stämme aus teilweise anlautend nasalierter Wurzel + vokalischem oder konsonantischem oder zusammengesetztem Suffix; Stammton ist der durch hinzugetretene Vokale beeinflußte, unter Umständen verdrängte Wurzelton. In meiner Arbeit über »Einige Sudan-Wortstämme«[1] ist demnach für »Wortstamm« vielfach »Wurzel« zu setzen.

[1] Abschnitt 4 »Analytisches«, Zeitschr. f. Kolonialspr. II, 309—323.

1. Einsilbige Nomina[1] sind in meinem Material äußerst selten. ich fand nur *l̥ī*ˈ »Sonne«, *kpū́* »zehn« (= 1,5 Prozent). Beispiele mit nasaliertem Anlaut oder mit kurzem Vokal fehlen demnach.

2. Zweisilbigkeit durch Reiteration sowohl reiner, wie nasaliert anlautender Stämme tritt dagegen in 12 bzw. 4,6 Prozent, zusammen 16,6 Prozent, der Nominalstämme auf, ist also auffallend häufig. Der Stammton wird wiederholt, der Stammvokal lang, der reiterierte Vokal kurz, z. B. *wṓwṓ* »Fleisch«, *yūˈyŭˈ* »Öl«, *bàbă* »Vater«, *ṁgbéṁgbé* »Krokodil«. Hochtiefton wird als Mittelton reiteriert, z. B. *sésĕˈ* »Himmel«.

Bei nicht nasaliert anlautenden Stämmen finden sich kleinere Abweichungen (s. B 1 a, B 3), indem die zweite (Reiterations-) Silbe auch mit tieferem Ton sowie beide Silben mitunter lang oder beide kurz gesprochen werden, z. B. *dūˈdù* »Kopf«, *gbŭ́gbù* »Erde«.

3. Erweiterung des Stammes durch Präfixe.

a) Nasalpräfixe finden sich nur vor reiterierten oder konsonantisch suffigierten Stämmen oder in Verbindung Vokal- + Nasalpräfix (s. unten c), und zwar übereinstimmend mit dem Anlautkonsonanten als *ṅ*, *ṁ*, *ń* (vor *dj* = *d'*), *n* oder *m* stets unsilbisch und in der Tonhöhe des folgenden Vokals (s. unten C, 1, b).

Beispiele: *ṅgóro* »Hühnerhaus«,
ṁgbăˈyăˈ »Mais«,
ndjā́gā́ »Affe«,
ndī́ndī́ »Regen«,
mbū́l̥ŭˈ »Hundsaffe«.

b) Vokalpräfixe finden sich vorwiegend vor einsilbigen, in geringem Maße auch vor konsonantisch suffigierten Stämmen, fehlen dagegen vor Reiterationen. Der Vokal stimmt meist, jedoch nicht immer vollständig (s. oben A, 11, a) mit dem Stammvokal überein: die der Quantität und Intonation zugrunde liegenden Gesetze sind noch nicht zu erkennen (vgl. C, 3 und C, 1, b). Beispiele:

u̱	*ū́yù̱* »Wasser«,
	ŭ́vŭ́ »Brot«,
	ū́dù̱ »Mann«,
o̱	*ṓgbṓ* »Tabakspfeife«,
	ṓšò̱ »Feuer«,
	ṓzṓ »Frosch«,
	ṓzŏˈ »Sorghum«,
a	*àtā́* »Gemüse«,
	àkpăˈ »Mund«,
	àkpā́ »Arm«,
	àzīˈnì »nichts« (Suffix *ni* assim.).

[1] Da ich nur einige wenige Verba aufgezeichnet habe, so beziehen sich die folgenden Ausführungen nebst Prozentzahlen lediglich auf Nominalstämme ausschl. Eigennamen, Lehn- und Fremdwörter. Über die Bildung der Verbalstämme s. u. 7

ẹ	*ẹ́ḷẹ́* »Huhn«,
	ẹ́kpī̱ˈdjī́ »Schakal« (Suffix *gi̱* assim.),
e, *ẹ*	s. unten c.
i̱	*íśī̱ lū́ṅgŭˈ* »Eisenschmuck am Unterarm«.

c) Die Verbindung Vokal- + Nasalpräfix findet sich gleichfalls meist vor einsilbigen, selten vor konsonantisch suffigierten Stämmen, und folgt im übrigen den Bildungsgesetzen jeder der einfachen Präfigierungen. Beispiele:

u̱	kein Beispiel,
o̱	*ṓndŏ̱* »junger Mann«.
	ṓndù̱ »Freund«.
a	*ā́ṁgbă* »Berg«,
ẹ	*ẹ̀ndẹ̄ˈ* »Gedärme (?)«.
e	*ḗndínì* »Schlaf«,
ẹ̥	*ẹ̀mbẹ̄ˈ* »Finger«,
i̱	*ī̱ˈndjí* »Schlange«.
	índī̱ »Trommel«.

Im ganzen scheinen die nasalen und die vokalischen Präfigierungen annähernd gleich häufig zu sein. Werden die kombinierten Präfigierungen (Beispiele unter c) mit 6 Prozent aller Nomina bei beiden Präfixarten mitgerechnet, so ergeben sich 16,5 Prozent vokalische, 18 Prozent nasale Präfigierungen.

4. Erweiterung des Stammes durch Suffixe.

a) Durch konsonantische Suffixe sind nicht weniger als 58 Prozent aller Nominalstämme gebildet. Es kommen Konsonanten aller Artikulationen vor, mit Ausnahme der zusammengesetzten labialvelaren[1]. Wie in andern Sudansprachen, sind die lingualen Suffixe am stärksten vertreten und, die etwa 7 Prozent ausmachenden Fälle von infigiertem **ḷi̱* eingerechnet, mit 28 Prozent fast ebenso häufig wie mit 30 Prozent die andern Suffixe zusammen (14 Prozent velar, 9,5 Prozent labial, 6,5 Prozent semivokal).

Der Suffixvokal **i̱* ist, abgesehen von den in c besprochenen Fällen, dem Stammvokal assimiliert und stets kurz: betreffs der Tonhöhe s. C. 1, b. Ein Unterschied in der Bedeutung bzw. je nach der Begriffskategorie des betreffenden Worts ist weder für die einzelnen Suffixe noch für die Artikulationsstelle zu erkennen, ebensowenig eine allgemeine phonetische Beziehung zwischen Suffix- und Stammkonsonant. Einige hier zu beobachtende Assimilations- und Dissimilationserscheinungen s. unter A, 11, b (dritter Absatz).

Das Verhältnis der reinen und nasalhaltigen Suffixkonsonanten ist etwa 2 : 1, jedoch bei den verschiedenen Artikulationsstellen nicht gleich-

[1] Das andernfalls im Suffix vorauszusetzende *u̱* ist auch in andern Sudansprachen nicht nachzuweisen, vgl. die zahlreichen von Westermann (Die Sudansprachen, S. 105—199) erschlossenen Suffixformen.

mäßig: die velaren Suffixe haben zu gleichen Teilen reine und nasalierte, die labialen vorwiegend nasalierte, die lingualen nur sehr wenige nasalierte Konsonanten.

Verbindung mit nasalem Präfix ist häufig, mit vokalem oder kombiniertem Präfix selten (vgl. oben 3, a—e).

Beispiele:

α) Velare Suffixe:

*ki̱ > k-	*lū́kū́* »Weib«,
*gi̱ > g-	*ndjā́gā́* »kleiner Affe«,
	yà̀gā́ »Bein«[1],
*ṅgi̱ > ṅg-	*yà̀ṅgā́* »Mutter«,
	ḷṓṅgṓ[1] »Lyra«.

β) Linguale Suffixe:

*ti̱ > t-	*kì̀tì*[1] »Hand«,
	kṑtṑ »Nase«,
	yī[1]*tī́* »Kind«.
*di̱ > d-	*gbḗdḗ* »Mond«,
	kṓdṓ »Gefährte«,
	mṑdṓ »Kuh«.
*ḷi̱ > ḷ-	*gbṓḷṓ* »Weg«,
	mbū́ḷū́[1] »Hundsaffe«,
> r-	*bī́rī́* »Nadel«,
	nigbā[1]*tī́rī́* »Lahmer, Krüppel«,
	ṅgḗrḗ »Häuptling«,
	ṅgṓrṓ »Hühnerhaus«,
*ndi̱ > nd-	*gî̱ndì*[1] »Lanze«,
	lḗndī́ »Giraffe«,
	tḗndḗ »Kleid, Zeug«,
*ni̱ > n-	*ḗndī́nì* »Schlaf«,
	kî̱nī́ »Erdnuß«,
	kṓnṓ »Hund«,
*di̱i̱ (?) > z-	*kḗzḗ* »Fisch«.

γ) Labiale Suffixe:

*bi̱ > b-	*sṓbṓ* »Büffel«,
*mbi̱ > mb-	*gḗmbḗ*[1] »Fußring«,
	gṓmbṓ »Trumbasch«,
	lā́mbā́ »Gazelle«,
	lḗmbḗ »Bogen«,
*mi̱ > m-	*tā*[1]*mā́* »Sandale«,
*bu̱i̱ > v-	*gòvò* »alt«.

[1] Über *ḗ*[1]*kpī̱*[1]*dji̱* »Schakal« mit nachträglich durch assimiliertes Auslaut-*i* aus *g* entstandenem *dj* vgl. A, 9 unter *ḗ*.

δ) Semivokale Suffixe:

*γi̱ > y-[1]	*bóyo*[1]	»Tabak«,
	sŏyo	»Bruder«,
	ṅgbă'yă[1]	»Mais«,
	ṅgā'yă	»kleine Art Sesam«,
? > w-	*ròwó*	»Geld«, vgl. A. 8, 3 vorl. Abs.

b) Infigierung des *li̱-Suffixes ist im Gbaya ziemlich häufig, tritt aber lediglich zur Erweiterung bereits suffigierter Stämme ein, vielfach bei Bezeichnungen von Tieren und Gebrauchsgegenständen. *li̱ wird nach velarem Anlaut meist als *l*, nach labialem als *r*, sonst wechselnd als *l*, *l̥* oder *r* zwischen Stammkonsonant und Stammvokal, zwischen ersteren und das Infix ein Flüstervokal eingeschoben. Vor folgendem *o̱* findet sich meist *o̱*, sonst nur *e̱* und *e̥* (geflüstertes *e*), die der Regel nach auf *i̱ zurückgehen (s. A. 9)[2]. Die Tonhöhe ist nicht immer die des Stammvokals.

Beispiele für -*l*-:	*gelisí*	»Bauch«,
	kèlàkă	»Topf«,
	kélèkí̱	»Vogel«,
	kèléndi̱[1]	»Ohrgehänge«,
	selèmbê	»Leopard«,
	ṅgèlăndjí	»Schüssel«,
für -*l̥*-:	*ke'lăyă*[1]	»Kuhantilope«,
	kólòkŏ[1]	»Tausendfuß«,
	ndè'líṅgi̱	»Flußpferd«,
für -*r*-:	*me'ròṅgŏ*[1]	»Elefant«.

c) Vokalische Suffigierung ist nicht mit Sicherheit nachzuweisen. Wie in A, 11, b und oben in a erwähnt, weisen jedoch die Konsonantensuffixe in vielen Fällen nicht assimilierte Vokale auf, so daß möglicherweise selbständige vokalische Suffixe vorliegen; auch hier übrigens, wie das infigierte *li̱, nur in Verbindung mit bereits vollzogener konsonantischer Suffigierung. Zwecks weiterer Klärung stelle ich im folgenden alle in meinem Material enthaltenen diesbezüglichen Fälle zusammen:

-*u̱*	*bŏdú̱*	»Warzenschwein«,	-*e̱*	*tă'ndè̱*	»Fingerring«,
-*o̱*	*nămbó*	»Tatauierung«,	-*e*	*lăge*	»Unterschenkel«,
-*a*	*kéṅgă*	»Spaten«,	-*i̱*	*kèléndi̱*[1]	»Ohrgehänge«,
	mbíṅgă	»Löwe«,		*tùmbí̱*	»Skorpion«,
	lèká	»Hand«,	-*i*	*dézí*	»Brettspiel«,
	rékă[1]	»Korb«,		*lălì*	»Lippenstäbchen«,
				sădí	»Blasebalg«.

In den für die konsonantischen Suffixe oben angegebenen Prozentzahlen sind die Wörter enthalten.

---

[1] Vgl. A, 8, 3.

[2] Da also Vokalassimilation nicht vorliegt, so ist der Flüstervokal vielleicht als Überrest des Vokals des *li̱-Infixes zu betrachten.

5. Eigentliche Zusammensetzungen sind selten und von genetivischen Wortfügungen, aus denen sie allgemein hervorgegangen zu sein scheinen, nur dann zu unterscheiden, wenn das Nomen rectum bzw. das nachstehende Nomen vokalisch anlautet. Im Genetivverhältnis bleibt nach A, 10, b der anlautende Kehlverschluß nebst Vokal erhalten, während in den alten Zusammensetzungen das im Objektverhältnis stehende Nomen Vokalpräfix einschl. Kehlverschluß verliert, z. B. *ndă'kpa̰'* »Bart« < **uḷa* + *ȁkpă'* »Mund«.

6. Nach dem Ursprung meines Materials sind Fremd- und Lehnwörter verhältnismäßig zahlreich vertreten.

Der Konsonantenverbindungen *rk*, *rt* wegen sind *mŭrkáb* »Boot« (aus dem Arabischen)[1] und *mṓrto'* »Pferd«, als Fremdwörter zu bezeichnen. Letzteres ist nubisch *murti*, jedoch nicht unmittelbar von diesem, sondern von Kondjara (Dar-For) *mùrtắ* abgeleitet, als Lehnwörter aus dem Gbaya wieder Kredj *mrŏto* und Golo *mŏroto*.

Die Lehnwörter sind lautlich und formal den Gesetzen des Gbaya angepaßt und, obwohl meist entfernteren Ursprungs, der in irgendeiner der Nachbarsprachen vorliegenden Wortform nachgebildet. *kḗtjᵉ* »Esel« ist nubisch *kadj*, ist aber aus Shere *kètsè* oder Golo *kjeṡe* abgeleitet: *gṓmbŏ'* »Schild« ist althamitisch, ins Gbaya vom Kredj (*gombo*) übernommen: *kắmắlȁ* »Kamel« ist semitisch und aus Kondjara *kamel* übernommen, während sich zu *tḗgḗlĭ* »Mütze« < arabisch *ṭāqiya* die Mittlersprache noch nicht erweisen läßt. *gū'ndī* »Harfe« ist (mit *g* statt *k*) wie das Instrument selbst, von den Zande (*kundī*) entlehnt, Kredj *gondu* wiederum wohl aus der Gbayaform entstanden.

Die sonstige Verbreitung aller dieser als Lehngut ins Gbaya eingedrungenen Wortstämme siehe in E (Wörtersammlung). Vergleiche daselbst auch *sḗpḗ* »Schwert« und *bḗrḗ* »Schaf«: diese gehen bekanntlich auf aus dem Nubischen bzw. Hamitischen entlehnte Stämme zurück, die im ganzen Südgebiet verbreitet sind, und dürften schon in der älteren der beiden unten nachgewiesenen Sprachperioden des Gbaya aufgenommen und assimiliert worden sein[2].

7. Die wenigen Verba, die ich erhalten konnte, sind teils mit dem Suffix **ḷi̱* nach 4, a, β gebildet, teils einsilbig, z. B. *djŏ'* »kommen«, *dḗḷḗ* machen, *dḗḷḗ* »anziehen«. Vielleicht dienen also Reiteration, Prä- und Infigierung sowie auch Zusammensetzung nur zur Nominalbildung.

D. Wortfügung.

1. Substantiv.

a) Das natürliche Geschlecht wird bei den Verwandtschaftsbezeichnungen durch Verschiedenheit der Stämme, sonst gar nicht oder nötigenfalls durch vorgesetztes *ŭ́dŭ̀* »Mann« bzw. *lū́kù* »Weib« ausgedrückt, z. B.:

---

[1] Wurde mit Bestimmtheit als richtig, d. h. in Gbaya gebräuchlich, bezeichnet

[2] Siehe die Ausführungen zum vergleichenden Wörterverzeichnis, Abs 3 n

kô̱nǒ́ »Hund« und »Hündin«.
bàbǎ̀ »Vater«, *yǎ̀ṅgǎ́* »Mutter«,
ǘ̱dǔ̀ ś̌ẹ̀ṅgẹ̀ »Ägypter«, *lū́kǔ̀ ś̌ẹ̀ṅgẹ̀* »Ägypterin«.

b) Als einziges Beispiel für Mehrzahlbildung fand ich *yìtá* »Kinder« vom Sing. *yī'tí*. Wegen der Tonveränderung s. B, 1, c. ε. Bei den Zahlwörtern steht, wie gewöhnlich im Sudan, der Singular.

c. Kasusbeziehungen.

Im Genitivverhältnis steht das Regens vor, das Rektum nach, ohne besondere Partikel, sodaß bei der Enge der Verbindung sich die Gesetze der Elision und des Positionstons stark geltend machen. Beispiele:

ṅgẹ́rẹ́ Gbǎ́yǎ́ »Häuptling von Gbaya«,
gǒ́mbǒ̀ kpī́kpí »Trumbasch Baumes« d. h. Beil,
mǒ́mǫ̱' ǒ́zǒ' »Haus Sorghum«, d. h. Getreidespeicher,
ǘ̱dǔ̀ kǭ'dǭ' »Mann Europa«, d. h. Europäer,
lū́kǔ̀ kǭ'dǭ' »Weib Europa«, d. h. Europäerin.

Bedeutet das Rektum einen unmittelbaren Zweck, so tritt die Partikel *kā́* (Kredj *ka*, Takale *kẹ*, *k-* als Genitivpartikel) davor, z. B. *yìtī' kā́ ḗndī́nì*, *yìtī́ k-ḗndī́nì* »Angareb zum Schlaf«, d. h. Bett. Nicht verständlich ist mir *gī'ndī́ lī́ṅgi̯* »Köcher« von *gîndī'* »Lanze« (Pfeil?), das doch im ersteren Ausdruck als Rektum enthalten sein müßte. Die Folge und Verbindung Regens–Rektum wird sonst nur durch nominale Appositionen des Regens unterbrochen, z. B. *ṅgẹ̄'rẹ̄' bẹ̀bī́ mǭ'mǭ' tī́rí* »Oberherr aller Häuser«, wo *bẹ̀bī́* »Vater« Apposition zur Begriffssteigerung von *ṅgẹ́rẹ́* »Häuptling« ist. Pronominale Apposition, d. h. das Possessivum des Regens folgt erst hinter dem Rektum, z. B. *nvī́nvī́ mǒm-ā́m* »meine Augenwimpern«, *bī́rī́-nvī'nv-ā́m* »meine Haarnadel«[1].

Der Subjektskasus geht mit seinen gesamten näheren Bestimmungen dem Verb voran, der Objektskasus folgt dem Verb, z. B. *ǘ̱dǔ̀ ś̌ẹ̀ṅgẹ̀* (Genitivverbindung Regens-Rektum, d. h. Subjekt mit näherer Bestimmung) *ǒdj-ìś̌ī'* (Verb) *mádẹ̀lẹ́* (Verb des Nebensatzes) *rẹ̀b-ā́m* (Objekt) »der Ägypter ist gekommen, ich soll meinen Tanz machen«.

Der Objektskasus kann jedoch als nähere Bestimmung auch einem Nominalausdruck folgen, ähnlich dem griechischen Akkusativ der inneren Beziehung, z. B. *bẹ̀bī́ gǭ̀v rǭ̀wǒ́*, wörtl. »ein Großer in bezug auf Geld«, »ein reicher Mann«.

2. Reine Adjektiva dürften selten sein, ich fand nur *gǭ̀vǭ̀* »alt«, z. B. *gǭ̀v ǘ̱dǔ̀* »ein alter Mann«, *gǭ̀v lū́kǔ̀* »ein altes Weib«.

Von den Umschreibungen geht der Ausdruck *bẹ̀bī́ gǭ̀vǭ̀* »groß« (Vater alt, nicht »alter Vater«) gleichfalls dem Substantiv voran[2], z. B. *bẹ̀bī́ gō'v ǘ̱dǔ̀* »ein großer Mann«, vgl. auch *bẹ̀bī́* als begriffsteigernde Apposition in

[1] Da ich letzteres Beispiel beiläufig an Hand der Abbildung in »Artes africanae« aufzeichnete, so ist die Lesart »Nadel meines Haares« wohl auszuschließen.

[2] Auch das Shere hat diese Wortstellung: *bedo* »Mann«, *bve bedo* »Schwarzer«.

ṅgē̱ʳrē̱ʳ bē̱bī́ »Oberherr« von *ṅgḗrḗ* »Häuptling«. Weitere Umschreibungen: *ṅgā̀ṅgā́ mḗndḭ́* »ein kleiner Mann« (wörtlich?), *bḕbī́ gò̄v rò̄wó* »ein reicher Mann« (s. oben).

3. Zahlwörter:

bā́yā̀ »1«,	*mbī̱ʳmbī̱ʳ sā́yā̀* »6« (wird bestimmt als richtig angegeben).
rṓmṵ̄ »2«,	
tṓtṓ »3«,	*mbīʳmbī̱ʳ rṓmṵ̱ʳ* »7«,
sṓsṓ »4«	usw.,
sā́yā̀ »5«,	*kpū́* »10«.

Alle Zahlwörter, ebenso *tírí* »alle«, folgen ihrem Substantiv, das seine Form nicht verändert, z. B. *ḷóḷó bā́yā̀* »ein Auge«, *ḷṓḷó rṓmṵ̱ʳ* »zwei Augen«, *mṓmo̱ʳ tírí* »alle Häuser«.

ā̀zīʳnīʳ »nichts«. Zur formalen Entwicklung vergleiche für alle Zahlwörter die Vergleiche in der Wörtersammlung, für »3« ferner A. 3. für »2« A, 3 und 10, a.

4. Pronomen.

Das Absolutum ist ähnlich den Nomina in C, 3. b gebildet: *ā̀mā̀* »ich«, *ṵ́mṵ̀* »du«, und dient, einem Substantiv nachgestellt, zugleich als Possessivum: *ā̀kpāʳ ā́mā̀* »mein Mund«. *ā̀kpāʳ ṵ́mṵ̀* »dein Mund«.

Vor dem Verbum lauten die bisher festgestellten Formen: *mà* »ich«, *ó* »du«, *ò̱* »er«.

Auch das Possessivum hat gewöhnlich nicht obige, sondern die durch die Auslaut- und Elisionsgesetze (A, 10, a und b) gegebene abgekürzte Form, in der Regel mit Ersatzdehnung (B, 3) und Hochton. Beispiele:

tjḕtjḕ — *tjḕtj ā́m* »mein Zahn«,
yā̀ṅgā́ — *yā̀ṅg ā́m* »meine Mutter«.
bā̀bā̀ — *bā̀b ā́m* »mein Vater«,
lū́kū̀ — *lū́k ā́m* »mein Weib«.
sò̀yo — *sò̀y ā́m* »mein Bruder«.
mbē̱me̱ — *mbē̱m ā́ʳm* »meine Zunge« usw.

5. Verbum.

Das Präsens wird durch einfaches Vorsetzen des verkürzten Pronomens vor den Verbalstamm gebildet, z. B. *màdḗḷḗ tḕnd ā́m* »ich ziehe mein Kleid an«, ebenso der Finalis, dieser anscheinend mit veränderter Tonhöhe: *mádē̱ḷḗ rḕb ā́m* »daß ich meinen Tanz mache«.

Im Perfekt wird der Präsensform eine der Form nach nominale Partikel *ī̀śīʳ* nachgesetzt, vor der der Auslaut des Verbalstammes elidiert wird, der feste Einsatz der Partikel jedoch erhalten bleibt. Vergleiche die ostsudanische Perfektbildung mit *ke* im Nuba und Kunama, *tji* im Dinka (< **kii̯*). Z. B. von *djṓʳ* »kommen«: *mā̀dj ī̀śīʳ* »ich bin gekommen«, *ōdj ī̀śī* »er ist gekommen«. Das Pronomen wird auch nach nominalem Subjekt gesetzt, vgl. *ò̱nd ā́m ò̱dj ī̀śīʳ* »mein Freund ist gekommen«.

Als Imperativ dient die 2. Person des Präsens in Verbindung mit einer Vokativpartikel *yà*, vgl. arabisch oder *yā* im Zande (?)[1]. Beispiele:

[1] Schweinfurth, Linguistische Ergebnisse. S. 37.

ṓdjọ̄ˈ yà ṹdṹ »komm her, Mann!« *ṓdjọ̄ˈ rṓm yà yìtâ* »kommt her, ihr bei den Kinder!« Im letzteren Beispiel ist das Verb des Zahlworts wegen im Singular, das Nomen, da das Zahlwort in der veränderten Stellung nicht mehr als nähere Bestimmung zu gelten scheint, im Plural.

Beispiele für den Gebrauch der Kopula *nà* »sein«: *ṅgḗrḗ Gbắyắ nằ ắṅgọ̄tọ̀* »Häuptling von Gbaya ist Angoto«, *ắnằ* (< *ama na*) *Ndọ̄́gọ̄́* »ich bin ein Shere-Ndogo«, *nắ ằzĭˈnĭˈ* »es ist nichts da«.

Gewöhnlich bleibt die Kopula jedoch unbezeichnet, z. B. *Ṅgắdjằ yīˈtí Kăˈyḗṅgọ̀* »Ngadja ist der Sohn des Kayengo«, *tàt ắmạ̀ Gọ̄́lọ* »meine Großmutter ist eine Golo«, *kạˈlḗkí bḗb ắm Kăˈyḗṅgọ̀* »der Name meines Vaters ist K.«

E. Wörtersammlung[1].

Affe (Cercopithecus pyrrhonotus)	*ndjắgắ*	Kredj *ńăga*, Fulup-Filham *ẹńāro*, Teda dial. *dagel*, Kanuri *dāgẹl*, dial. *dāγẹl*, vgl. Baya *dawa*
— (Cynocephalus babuin)	*mbū́ḷṅˈ*	Kredj *buru*, Mayogu *bŏrŏ*, Mamgbetu, *nabŭlă*, Mbuba *ipule*, Djur *aburo*, *abwŏro* (jedoch Cercopithecus), Bagirmi *buli*, Bede *vūdžān*, Kerikeri *budo*, *būdaw*, Dari *bogŏm*, Kolbila *bŏmă*, Mangbai *bōmŏ*, Durru *bō*, Basa (Haussal.) *bonu*, Boko *wūe*, Basa (Kru) *būa*, Tschi *akjeneboa* (allg.) *bóàpéà*, *àbóátiˈaˈ* (versch. Arten), Bagjeli *bobo* »Gorilla«, vgl. Ngumba *buo* dass. Urs. * *bú-ḷi*, *búu-ḷi*. Vgl. Haussa *biri*
Ägypten	*šḗṅgḗ*	—
Ägypter (Araber, Levantiner, einschließlich Juden usw.)	*ṹdṹ šḗṅgḗ*	—
Ägypterin	*lū́kṹ šḗṅgḗ*	—
alle	*tírí*	Kredj *yemtiri* »jeder«, vgl. auch Kele (Kongo-Bantu) *-totina*, Gider *tĭṅ* »viele«
alt	*gọ̀vò*	Kredj *gov̱endŭpa* »groß«, *gov̱-udu* »Greis«, Bagirmi *ṅgōlga*, Serer *nogoy* dass.
Ameise	*nṓṅŏˈ*	Nuba *gūa*, *gūar*, *gōr*, Ewe *gbè-dze*, Ga *gbe-se*, Nupe *egbe-dži*, Ngombe (Kongo-Bantu) *gwalala*. Urs. * *gụa*. Vgl. Mbuba *nŏno* »Heuschrecke«

[2] In den verglichenen Sprachen sind die in den Quellen angegebenen Starktöne unberücksichtigt geblieben, alle Akzente bezeichnen in diesem Falle musikalische Töne.

Angareb	*yìti*[1]	Kerikeri *yindi*, Bolewa *indi* »Bett«, vgl. Banda *se-getę* »sich setzen«
Antilope (schwer, mit gr. Gehörn, Kuhantilope, Bubalis caama?)	*kę̯ˈḷāyăˈ*	Kredj *kraya*, Bongo *karia*, Bagirmi *kărìˈă*, vgl. Shere *kę̄yà*
anziehen (Kleid)	*dę̄ḷḗ*	
Arm, Hand (s. auch Hand)	*ăkpā*	Zande *kpábè*, Gbanziri *tam-akwa-m* (meine Hand), Gola *kūā*, *okwāmō*, Gwio *ko̱*, Bidjogo *ko̱ko*, Logba *okpo* »Faust«, Gaberi *kobi*, Kunama *kuna*, vgl. Bantu *-ko̱no̱*. Urs. **kụa*
Auge	*ḷọ́ḷọ́*	Shere *ḷò*, Edo *aro*, dial. *e̱lo*, *ilogo*, Sobo *e̱ro*, Barambo *enụ̄*, Kale *luso*, Somre *dudu*
Augenwimpern	*nvínvī mómo̱* (s. Haar)	Kredj *mŭmu* »Auge«, Moru *momolo* »Gesicht«, Soṅγai *mo* »Auge«, Djara *mo̱s*
Bart	*ndăˈkpa̱ˈ*	Mono *depem*, Sari *dĕgdĕg*, Papa *dęgdęgo*, Ewe *ḍà* »Kopfhaar«, *aḍàba* »Augenwimpern«, Logba *adāba* »Augenbraue«, Ga *dahetšo̱i* »Backenbart«, Bede *dādžin* »Haar«, Serer *ràtam* »Bart«. Urs. **nḷà*. + *àkpăˈ* »Mund«
Bauch	*ge̱lìsĭ*	Manõ *ge*, Tumak und Ndam *gidžam*, Dinka *ingia*
Baum, auch Stamm, großer Ast	*kpíkpi*	Kredj *pĭpi* (*glapipi* »Holzwurm«, *garikpikpi* »Frucht«), Gola *ku*, *eku*, *kulu*, Afudu *ekūan* »Baum, Brennholz«, Muntschi *ekwōnu* »Brennholz«, Igbira dial. *oku*, Alege *ekuē*, Arago *kukō*, Boko *li-kusū*, Vai *koṅ*, die zahlreichen weiteren Beispiele in den Bedeutungen »Wald, Holz, Medizin« s. Zeitschr. f. Kolspr. II. 241[1]. Vgl. Bantu *-kuni*. Urs. **kụ*
Beil	*go̱mbò kpíkpi* (s. Trumbasch, Baum)	
Bein (s. auch Unterschenkel)	*yăgă*	Kredj *yaga*, Madyo *ṅgakà*, Mbuba *idja*, Mongwandi *kun-yago*, Kodoi *dyà*, Mimi *dya*, Bulala *dža*, westl. Sara *ndžay*, östl. Sara *nza*, *džay*, *ndzae*, *ndandža*, Bagirmi *ndjàị̄* (nur in Zusammensetzung), Serer *djăf*, Tschi *gjaw* »Unterschenkel«, Nuba *djaba* »Oberschenkel«. Urs. **gịàbi*

[1] Likpe *kūī*, Kpafu *kūgirī* sind dort zu streichen.

Berg	*ắṁgbằ*	Kredj *amgba*, Shere *gú*, Fali *gobri*, Durru *gōre*, Kotopo *gūrĕ*, Sari *gŭri*, Kotoko *gur*
Bett	*yìtı̀ k(ā́) ḗndinì*	»Angareb zum Schlafen«
Biene	*mī́mī́*	Dari *im*, Mbuba *mēri*, Bidjogo dial. *mi̯me̱*, Landoma *da-mē*, Pl. *se-mē*, Tagoy *y-o̱me̱*, Pl. *ṅ-o̱me̱* »Biene«; Kredj *ĭmī*, Idjo *me̱(o)ũ*, dial. *miṅgi*, Ibo dial. *mi*, *m̥meli*, Igala *ōmiṅõ*, Landoma *masā*, Bulanda *mai*, Tamne *rọmai* »Honig«; vgl. auch Mande *mineminaṅ* »Ameise«.
Blasebalg (Schalengebläse)	*sàdí*, *sàd-ṓṡṓ̀* (s. Feuer)	Vgl. Gurma *tšadjū* »Blasebalgen«, Serer *sandj* »Pfeifenrohr«
Bogen	*lḕmbḗ*	Tikar *lḗ*, Muturua *lḗg*, Mayogu *dērĕ*, vgl. ferner Ful (dial.) *lēbol*, Pl. *lēbi*, »Bogen« und Somali *lēb* »Pfeil«, Boki *bo-le̱* »Pfeil«, Kambali *līa* dass., Kposo dial. *ola*, *aleūta*, »Pfeil«. Urs. **li̱a*
Boot	*mū́rkắb*	arabisch
Brettspiel (Mangala)	*dḗzī́*	Zande *desi*
Brot[1]	*ū́vū́*	Ngobu *awule̱*, Barambo *mbuši*, Madyo *mbukŭme̱* »Mehl«, Kondjara *wuo* »Mehl«, Serer *mbūru*, Mande *muṅko* »Brot«, westl. Sara *mur*, Ewe *amó̱*, *amṓ* »Teig«, (*amā́ba* »Mehlkloß«), Tschi *mmo̱re* »Teig«, Ga *mã* »feuchtes Mehl, Teig«. Urs. **bu̱ani̱*.
Bruder	*sŏyo*	—
Büffel	*sṓbŏ*	Kredj *sŏbo*, Djur *djovi* (*tj*?), Anywak *djoo̱bi*, Bongo *kŏbi̯*, vgl. Serer *nàk na kob* »Büffel« (*nàk* »Rind«)
drei	*tṓto̱*	Kredj *tŏto*, Ibo *ito̱*, Yula *ntō*, Ewe *etō̱* usw.
du	*ū́mù*	Kredj *ŭmu*, Gola *mu*, *mūa*, Ndonga *mo*, Ruṅa *momo* usw.
ein	*bắyằ*	Kredj *baya̱*, Banda *bali*, Ngobu *bali* »allein«, Golo *mbali*, Ebe *bala*, Soninke *'bānẹ*, Gurma dial. *obā*, Wolof *bḗṇẹ*, Laka *ben*, Kyama *be*. Urs. ** bá-li̱*.

[1] Arab. *lúqme*, was in Ägypten allerdings das »Brot« bezeichnet, aber im Sudan, und so doch wohl auch im Gbayalande, ist es ein steif gekochter Mehlbrei aus Durrahkörnern, vgl. darüber R. Buchtas Anm. zu Junkers Reisen, Bd. I, S. 504.

Eisenschmuck, aus 20–30 Einzelringen zusammengesetzt, wird von Vornehmen um den Unterarm getragen	*ísī̱ lū́ṅgŭ*[1]	Vgl. Kredj *mbolunguale* »Ring von Kupfer« und (Kongo-Bantu) Poto *moluṅgu*, Lolo *boloṅgo* (beide Kl. 3); zum ersten Wort Kru *tīē*, Mbarike *atsi*, Igbira *īse̱*, Kambali *mašiṅgi*, Mbugu *mtiḷima* »Armring«. Ruṅa *semberi* dass. Urs. * *ti-i̱*.
Elefant	*me̱rṓṅgo*[1]	Kredj *moroṅgo*, Yoruba dial. (Djekiri) *yomurōko*. Vielleicht ist jedoch *me̱-* nicht wurzelhaft, vgl. Sarar. Bola *ulo̱ṅk*, Kangop *uloṅga* u. verw. Spr., ferner (im Kongo-Bantu) Soko *mooṅgo*, Poto *moṅgolu*, Lolo *booṅgo* Kl. 3; im anderen Falle ist *r* infigiertes * *li̱*, vgl. Tjelaṅa *momuγ*. Tumtum *moṅgo*
Erde	*gbŭgbù*	Kredj *būbu*, Ewe *agù* »Erdinneres«, Nuba *gu*, *gud*, *gur*. Urs. * *gu̱*
Erdnuß	*kī̱nī̱*	Kredj *kine*, Gurma *tšina*, Yula *ši*, Boko *sī*. Urs. * *ki̱ni̱*
Esel	*kḗtjĕ*	Kredj *kēše*, Golo *kješe*, Shere *kètsè*, Zande *kese̱*, Bongo *akaša*, Djur *akadja*, Nuba *kadj*, Ewe *tedži*, Avatime *etedži*, Gã *tedží* usw.
Europäer	*ū́dŭ̱ kō̱dō*[1]	—
Europäerin	*lū́kù kō̱dō̱*[1]	—
Feuer	*ṓšŏ*	Kredj *ošo*, Mimi *sou*, Kondjara *utu*, vgl. Muntschi *wusu* (?)
Finger	*ĕmbẹ̄*[1]	Bulanda *mbē*, Wute *mbe̱le̱*, Hina *mbra*, Fali *betu*, Teda *eve̱*, *avay*, Wolof *bā́răm*, Mosi *bira*, Gurma *bili*, *bina*, Legba *ni-mbire*, *nimbe*, Yula *mirī*, Tjelaṅa *piγ*, Tumak *biṅam*. Urs. * *bi̱ali̱*
Fingerring	*tā'ndè*	Vgl. Shilluk *a'tẹ̄go*
Fisch	*kḗzé*	Kredj *keze*, östl. Sara *kaze*, *kandže*, *kandži*, *kandža*, westl. Sara *kandži*, Bagirmi *kàndjḗ*, Babalya *kandže*, Bulala *kandži*, Ndokwa *kanza*, Bongo *kiṅi*, Kotoko *kihi*, *ki*, Kuri *ghi* (*kẹhi*? *γi*?), Teda dial. *ake*, Yedena *ki*, Bolewa *kerno*, Nyelim *ka*, Kakanda *ẽkã*, Nupe *ikã*, Gola *kei*
Fischhaken[1]	*ndjíndjí kézé*[1]	—

[1] Nicht Angelhaken, sondern Widerhaken reusenartiger Stockreihen

Fleisch	*wṓwṓ*	Berta *oo̱*
Flußpferd	*ndẹ̀ḷī́ṅgī̀*	—
Freund (vgl. auch Gefährte)	*ṓndù̱*	Kredj *ond-ama* »mein Bruder«, Igara *onukũ*, Yoruba *oluku*, Tjelaṅa *-dō*. Guresha *ndo*.
Frosch	*ózṓ*	Djara *nzoraṅ*, Tikar *džū̱ḷo̱*, vgl. Shere *ló*
fünf	*sā́yà̀*	Kredj *saya̱*, Sari, Pape, Namshi *sā*, Ibo dial. *isã* usw., vgl. auch Banda dial. (Mbre) *sara* »sechs«
Gazelle	*lā́mbà̀*	Shere *lámbà*, vgl. Djur *lai* »Wild, Antilope« im allgemeinen. Shilluk *lā̱i*. Bulala *ra*, westl. Sara *da*, *dā*, östl. Sara *dan*, *ndan*, *za*, *nza*, Ruṅa *ndabo*. Kanuri *dā*, Igara *e̱la*, südöstl. Yoruba *e̱rã*. Ewe *lã* »Tier, Wild, Fleisch«. Urs. **ḷani̱*
Gefährte	*kṓdŏ*	Ewe *χọ́lò̱*, *χọ̄́*, dial. (Dahome) *χo̱tõ*, Edo dial. *koikīa*, Mande *koto*, dial. *kodo*, *koyo*, Bãmana *ko̱ro̱* »älterer Bruder«, Tem dial. *ekō̱ma* (vgl. Kamerun-Bantu), Lefana *ò̱kpànà*, Bewli *okobā*, südöstl. Tuareg *kodā*, Boa *wo koor*, Nyelim *pã koor* »Freund«, vgl. Bangi (Kongo-Bantu) *kọ́i* (Vok. *kò̱yẹ́*), Kinga (Njassa-Bantu) *u̱ḷu̱ko̱ḷo̱* Kl. 11 »Freundschaft«. Nyiχa *ikolo*. Urs. **kụana* (s. Westermann, MSOS XIII S. 55) bzw. **ḵú̱à̱ḷì̱*.
Geld, Eisen	*rò̱wo*	Kredj *rowo* »Eisen«, dass. Zande *woronzo*, Tunya *urugi*, Achlo *e̥rūdū*, Kulumi (Nordtogo, Temdial.) *urukò*, Grunsi *lū*, vgl. Bongo *lŏgo kŭluti* »Eisenplatte als Geld«, *loke* Fetischspr. von Gbele
Gemüse	*àtā́* (s. auch Sesam)	—
Gesäß	*ge̱lī́śī̀ ẹ̀ndẹ̀* (s. Bauch)	Vgl. Golo *ende* »Harn«, Zande *ẹ́ndẹ̀* »Herz, Leber«, Kale dial. *ẽndi* dass., vgl. Shere *ndzi* »Magen«
Getreidespeicher	*mṓmo̱ˈ ṓzŏˈ* (s. Haus, Sorghum)	—
Giraffe	*lẹ̄ndí̱*	—
groß	*bẹ̀bí gō̱ˈvo̱* (s. Vater, alt)	—

Großmutter	*tā́ta*	Kale *tăta*. Mayogu *ata*. Kredj *teta*, Serer *tan* usw.
Haar	*nvínvī*	Moru *ibi*, Bongo *bi*, Bagirmi *bi*, Babalya und Bulala *bi*, östl. Sara *bi*, *mbi*, *mvi*, *bele*, *mbele*, westl. Sara *mbi*, Ndokwa *mvel*, Nyelim *buy*, Somre *widi*, Kredj *bib-ušu* »Bart«, *bib-ur-udu* »Kopfhaar«, Suga *bi* »Bart«, Kasima *wi*, Binyinu *nwi*, Sisai *nwí-pose*, Logba *mūni*, Serer (coll.) *v̱il*. Urs. *bu̱i* (*bu̱u* »kämmen«)
Haarnadel	*bī́rī nvi'nvi* (s. Nadel)	—
Hand, Arm	*lḕká*	Kredj *lẹke* »Arm«, *ilẹke*, *kutulẹke* (westl. Dial.), *pătelẹke* (östl. Dial.) »Hand«, Ndri *nene*, Niamniam (Ad.) *legi*, Tikar *lẹm-šwă*
Hand (die Finger zusammen)	*kiti'*	Soninke *kite*, Bangun *kila* »Arm«, Dari *kir-ba* (*ba* »Arm«), vgl. Shilluk *tjyè̱nò*
Harfe (der Azande)	*gū̱ndī*	Zande *kundi*, Golo *kundi*, Madyo *akundi*, Bongo *kundu*, Kredj *gondu*, Mosi *kundi*
Häuptling	*ṅgéré̱*	Kredj *ngere*, Ngobu *ṅgere* (*gere* »groß«), Ndri *aiṅgere* (*gere* »groß«), Banda *gegere* (*gere* »groß sein«), Golo *gje*, Bongo *ńere*, Nyelim *oṅei*. Urs. *gani*
Haus	*mómo*	Kredj *momọ*, Kale dial. *amo* »Hütte«, Mondonga *mongwa* »Dorf«
Himmel	*sése'*	Merkwürdigerweise finde ich das Wort nur noch im Kongo-Bantu: Ngombe *buse*, Kele *use*, wo *bu*, *u* (genauer *bọ*, *wọ*) Präf. Kl. 14
Huhn	*ẹ́lẹ*	Kredj *ele*, Masa-Musuk *elif*, Bagirmi *'e'li'* »Vogel«, Yoruba *e̱ye*, Lendu *re̱*, *are̱*
Hühnerhaus (auf (Pfählen	*ṅgọ́rọ́*	Ngobu *gòro* »Getreidehäuschen«
Hund	*kònó*	Kredj *kono*, Moru *kotše*, Alege *okuā kue*, Serer *kuruh* (Dimin.), Yula *kura*, *kukura*, Kasm *kukura*, Kasima *kukuró*, Lele und Binyinu *kule*, vgl. ferner das ostafrikanische *kuli*
ich	*ā́mā*	Kredj *ama*, Bongo *ma*, Ruña *amae*, Binyinu *amõã* usw.

Jüngling	*ṓndǫ̆*	—
Kamel	*kā́mā́lă*[1]	semitisch, vgl. Kondjara *kamel*,[1] Bongo und Djur *amanda*
Kind	*yī*[1]*tí*	Kredj *ĭti* »Sohn«, *gẹs-iti* »Kind«, *lĭti-modo* »Kalb«, Kale dial. *gĭdi* »klein«. vgl. Shere *yī*[1] »Bauch«
Kleid, Zeug	*tḗndḕ*	Kredj *tende*, Ngobu *tentẹ*, Koro *bete* Plur. *ete*, Sarar *putewa* Plur. *itēwa*, Banyun *tebān*, Nalu *ntẹteab*, Landoma *tẹ̄tẹ*, Guaṅ (Nkonya) *tẹ̄tī* »Umschlagetuch«, Ga *atalei*, Tschi *atade*, Logba *tākū*, »Kopftuch«, *āfuta* »Umschlagetuch«, Tunya *ser*. Urs. * *tai̱*
kleiner Mann	*ṅgā̀ṅgā́ mẹ́ndi*	Vgl. Bongo *naṅgătikăn* »klein, wenig«
Knöchel (Spann des Fußes)	*kī́bĭ*[1] (?)	—
Köcher, geflochten	*gī*[1]*ndi*[1] *lī́ṅgi̱* (s. Lanze)	—
kommen	*djǭ*[1]	Kredj *džo*. *do*, Kondjara *dyọ*, Golo *n-ŏgo*, Berta *adọ*, Shere *ígì* »er kam«. Wohl Urs. * *gi̱au̱* »weggehen«, Urb. *ṅgo* »komm«.
Kopf	*dū*[1]*dū*[1]	Kredj *dudu*, Bongo *dō*, Babalya *dudžo*. Bagirmi *dǰŭdǰǭ*[1], östl. Sara *dodži*, *doy*, westl. Sara *doy*, Ndokwa *zoy*, Berta *alọ*, Momvu *edukŭrŭ*, Mamgbetu *nẹdru*, Kru dial. *dru*, *drū̱dū̱*[1], Gbe *duru*, Basa *dru*, De *dŭrū*, Grebo *lú*, Yoruba *erí*, *orí*, dial. *olūo*, Kposo *elu*, *elū*, Bewli *lelo*, Yula *yuγu*, Tjelaṅa *zoχ*, Mosi *zuγu*, Guresha *zu*, Gurma *yuli*, Koro *kōdžuẹ*, Plur. *adžuẹ*, Niamniam *jugu*, Pape *juḷu*, Durru *dyu*, dial. *jure*, Were *djŭrū*, Kotopo *jŭlĕ*, Baya *zu*, *džu*, Mandjia *ż́u*, *ż́u̱*, *dż́u*, *dż́u̱*, Mondjembo *ndzu̱*, Mgbaga, Bagjeli und Gbanziri *nžo*, Mayogu *ẹndžo*, Madyo *alio*, Barambo *li*, Zande *lī*, Mongwandi *le*, *nli*, *ndi*, Yakoma. Gola und Moru dial. *di*, Igara *ōdži*, Lendu *lẹdjo*, Somre *dẹm*, Sarwa *ndim*, Wandala *īre*. Urs. * *nḷi̱u̱* (-*u̱*)
Kopfhaar	*nvī́nvī́ dū*[1]*dū̀*	—
Korb	*rḗkă*[1]	Muturua *lĕlĕg*, Kodoi *ede*, Mimi *ădik*, vgl. Nyelim *raka*, Boa *rakana* »Matte«

Krokodil	*ṁgbḗṁgbe*	Baga *āgbi*, Plur. *tsegbi*, Grebo *gbā-uruwe*, Yoruba dial. *agbakara*, *ogũgũ*. Urs. **gua-i*
Krüppel (Lahmer)	*ṁgbā'tĭrĭ*	Vgl. Tikar *ṅgwapętā* »krumm«
Kuh	*mȍdṓ*	Kredj *modo*, Golo *modo*, Shere *mṓdṓ*, Dinka dial. *mōr* »Ochse«, Zande *mŭdu*, Mamgbetu *ămùti*, Mbugu *ki-mōḷé* »Ochse«, Yoruba *malu*, Limba *mano*, Bagirmi *mań*, westl. Sara *mań*, *mańge*, Ndri und Ngobu *mońgu*, Yakoma *mongo*, Banda *moṅgo*
Landschaft	*kȍtă*	Mayogu *kotĕ*, Madyo *akombe*, Efik *ikot* »Volk, Leute«, Dinka *kōtj* dass., Ewe *du-kó*, Kunama *kū*, *kuwa*, *ka*, Gbele *kuwa*, *kua*. Urs. **kua*.
Lanze (eis. Spitze)	*gîndi'*	Golo *ginda* »Pfeil«, Arago *gi* »Speer, Pfeil«, Kredj *gebe*, Tschi *agyań*, Boritsu *gebēbeu* »Pfeil«, *gimań* »Schwert«. Urs. **gi-a*, vgl. auch Tuareg *ta-γeda*.
Leopard	*sęlȅmbe*	Kredj *selembe*, Mayogu *sia*, Idjo *šire* (dial.), Kanuri *tsatsirma*, Kerikeri *zāzirma*, Koro *ōšegbe*, Tschi *osebó*, Temne *ošip* Plur. *tesip*, Baga *ašip* Plur. *tsešip*, Limba *oseṅkire*, Tikar *tšiwi* (?). Urs. **tii-li* bzw. *tii-bi*. Mande *soli*, *solo* dürfte auf **tiuli* zurückgehen, ferner Bambara *soli*, Landogo *sugu*, Kono *sulūku* und Toma *sulūbu* »Löwe«
Lippenpflock (nicht bei den Gbaya, häufig bei den Shereweibern)	*lā́li*	—
Löwe	*mbíṅgă*	Shere *mpęṅgà* (?), Moru dial. *ebi*, Lefana *obínè*, Mangbai *bia* »Leopard«, dass. Daka *be*, Afudu *bi*, vgl. (Kongo-Bantu) Kuba und Kete *dibiṅga*. Urs. **bi*
—	*djḗndjḗ' kā́zą*	Kredj *gańekaza*, Tjelaña *džindžinuγ*, Yoruba dial. *dženegbo* »Leopard« usw. zu Urs. *giàtá*
Lyra	*ḷṓṅgo'*	—
machen (?)	*dḕḷḗ*	—
Mais	*ṁgbă'yă'*	Zande *mbăyă*, Tikari *gomi*, Bede *agumu*, Djara *gugūren*, Arago *gulupara*, Ya-

		skwa *ūguza*, Yala *īgu*, *ībagba*, Efik *agwagwa*, *agbagba*, Idjo *agbo̱do*, Ibo dial. *egbāgba*, Edo dial. *ūgbādo*, Igbira *āgba*, *āgwa*, *agwāgwa*, Gbari *agbādo*, Boko *āgwadō*, Gurma (*a*)*gbauta*, Yoruba *agwado*, *agbado*, Ewe *agbadó*, Gã *ṅmã* (eine einheimische Kornfrucht), Kru dial. *gbū*, De *bāi̱*, Gwio *gbaĩ*, Toma-Buzi *gbā́zi*, Manõ und Kpese *gbai*. Urs. **gụa* vgl. Westermann, Sudansprachen S. 138f.
Mann	*ū́dù̱*	Kredj *ŭdu̱*, Gulei (östl. Saradial.) *dub*, Tunya *orube* Plur. *u* (?), Suga *ndun*, Tikar *n̥dŏb*, Barba *duro̱*, Tshana *nudo̱*, Guresha *n̥edo̱* Pl. *n̥edō̱wa*, Tjelaṅa *dō̱* Plur. *dūpa*, Landoma *orūni* Plur. *arūni*, Baga *irugūni* Plur. *ārugūni*, Temne *wanduni* Plur. *afomāruni*, Akposo dial. *uluvī*. Vgl. Shere *'di* Präf. z. Bez. d. Maskulinums.
Messer (klein, Dolch)	*kọ̀ḷṓgbọ̄*	Golo *kŭlugbŏ* »Beil«, Boa *ku*. Nyelim *kuni*, Tunya *kwoγ*, Ndokwa *kuya*, östl. Sara *kuyo*, *kuya*, Wute *kŭndī*
— (groß, Schwert)	*sẹ́pẹ́*	Golo *šĕbe*, Zande *sápẹ̀*, Madyo, Mayogu und Mamgbetu *săpẹ̆*, Kredj *sŏpe*, Barambo *sisẹ̆*. Ruṅa *sebek* »Lanze«, vgl. ferner die Mossi- und Gursprachen IV. A. — D., Koelle S. 64 »knife« = arab. *sēf* »Schwert«, altägyptisch *sft*, Nuba *sibde*, vgl. ξίφος
Mond	*gbẹ́dẹ̀*	Urs. **gụi̱* zu **γụi̱* »Sonne« und *ṅgụ* »Tag«
Mund	*ā̀kpă*	Kredj *akpă*, Golo *aukua* »Lippe«, Afudu *ākūan*, Djara *kun*
Mutter	*yā̀ṅgā́*	Kredj *yaṅgă*, Ngobu *iă*, Dari *yămnă* usw.
Mütze	*tẹ̄gílì*	arabisch *ṭāqiya*. Vgl. Hausa *tagia*, Bolewa *tagīa*, Gbari *tadžia*, Igbira *ōtagīa*, *tandžīra*, Shilluk *ṭăk*, Yoruba dial. *ate*, Efik *ite̱ṅ*, südöstl. Tuareg *te̱gilīmus*
Nadel	*bírī*	Ngobu *mbi* »Spitze«, Mbuba *bīto*, Niamniam (Ad.) *biḷă* »Messer«, Were *be̱lă*, Kambali *ube̱le̱*, Barba *ābūra*,

		Tjelaṅa *ūbīraṅk*. Banyun *bendeṅ*, Ga *abui*. Tsehi *abui*. Ewe *abui*. *abi*, Yoruba *abe̱re̱*. Efik *abiabo̱n* dial. *abuan*. Dinka *birid* »Nadel«, *bir* »stechen«, *bit* »Eisenspitze«. Shilluk *be̱t* »Fischspeer«. Berta *ber* »Lanze«. Urs. **bu̱i̱*
Name	*ka̱ˈlè̱ki*	Vgl. Urs. **ká* »sagen«.
Nase	*kŏtŏ*	Mongwandi *ho*. Zande *hōse̱*. Yakoma *hoṅ*. Tumak *hoṅo*. Mana *hom*, Boa *huho*, Ndokwa *kuni*, östl. Sara *kuni*. *koṅi*, *konō*. *honi*, westl. Sara *koṅi*. Laka *hŏgo*. Mbere *hog*, Mbum *ho(k)*. vgl. Mfut (südl. Bamum) *ṅkōdīu* (*dīu* < Urb. **li-γulu*). Zu Urs. **ku̱ani̱* »schnarchen«
nichts	*azi'nì'*	Kredj *azini*
Ohr	*mbĭ̱ˈmbĭ̱'*	Kredj *mbimbi*. Bongo *mbil*. östl. Sara *mbi*, *mbiṅ*. westl. Sara *bien*, *mbiṅ*, Ndokwa *mri*, (i. q. *mbri*). Babalya *mbiṅ*. Bulala *mbi*. Bagirmi *mbíy*. Idjo *beḷi*, Ngobu *mbitu*. Mamgbetu *nĕbi*. Lendu *lebi*
Ohrgehänge	*kè̱lé̱ndi̱'*	Mbugu *make̱lenu* »Ohrring der Frauen«
Öl	*yū'yŭ'*	Kredj *yuyu*, Biafada *dyūa*. Kpese *wūro*. Mende *ṅgūro*. Gbandi *ṅgulo̱*, Toma *gula*, Landogo *ṅgú(l)o̱*. Tsehi *ṅgo*. *ṅṅo*. Ewe *aṅò* »Ölfarbe«. Ga *ablo-ṅwá* »Talg«. Barba *gū*, Tjelaṅa *mbe-gbām*. Guresha *gbām*. »Schibutter«. Boko *gbagwa*. Urs. **ṅgu*, **ṅgua*
Pfeil	s. Lanze, Köcher	
Pferd	*mŏ́rtò'*	Kredj *mròto*. Golo *moroto*. Kondjara *mu̱rtă*. Berta *murta*. Nuba *murti*. Dj. Midob *pòrṅi*
Regen	*ndī̱ndĭ́*	Kredj *dindi*. Dinka *den*. westl. Sara *di*. *man di* (*man* »Wasser«), östl. Sara *ndi*. *ndi ete*. Boa *rila*. Mana *lele*. *rime* »Wasser«. Suga *ri*. Boko *lēn*. Banyun *din*. Gola *dyiri*. Bulanda *re̱se*. Lefana *ko̱-digbo* »Regenbogen«. Nupe und Kakanda *e̱le*. Ebe *are*. Basa (Ben.) *ale*. Yala *liwo*. Igbira *olihi*. Efik *edim*. Lendu *dji*. Zu Urs. **uḷi* »tauchen« Urb. **-liva*

reicher Mann	*bē̱bī̆ gō̱v-rō̱wó*	s. alt, Geld, Vater
Ring (um den Knöchel getragen)	*gḗmbē̱ˡ kī̆bīˡ* (s. Knöchel)	Madyo *ṅgḗlĭbŏ*, Ga *ga*, Ewe *ga*. Urs. **ga*
Rücken	*tìtì̀*	Fali *timu*, Mboa *tĭndīăl*, Serer *tjindj*, Gola *ĕtĕ*, Bewli *sẹmo retī* »Nacken«, vgl. Mimi *goititiṅ* »hinter«, Vai *tiri* »Taille«. Urs. **tị*
Sandale	*tăˡmằ*	Kredj *tăma*, Ngobu *tăma*. Mayogu *dămă*. Golo *tăme*, Soṅγai *tām*
Schaf (Ziege?)	*bē̱rḗ*	Gbanziri *bele-tama* »Schaf«, Madyo *abĕnă*, Shere *bẹˡ* »Ziege« und *bvẹˡ* »Schaf«, Djur *biĕl* »Ziege« usw., aus dem Hamitischen s. Mitt. a. d. Dtsch. Schtzg. 1911, Erg.-Heft 4, S. 128
Schakal	*ẹˡkpī̱ˡdjī̱*	Dinka *kuatj*, 1. Felis leopardus Schreb, 2. Canis pictus Desm. Urs. **kụi̱-(a)gi̱*
Schemel	*kŏ̀lō̱gbŏ̀*	Djur *kōm*, westl. Sara *kuṅgorọ̄*, östl. Sara *kọ̄guru*, *kutu*, Ndokwa *kutū*
Schild (geflochten aus Rotang)	*gō̱mbŏˡ*	Kredj *gombo*, Kale dial. *gŭbo*, Madyo *ṅgŭbă*, Mamgbetu *nẹṅgŭmă*, Mbuba *gove*, Mimi *mogobo*, Masa-Musuk *gumuri*, im Kongo-Bantu s. Stapleton, Comparative Handbook S. 298, in den hamitischen Sprachen s. Mitt. a. d. Dtsch. Schtzg. 1911, Erg.-Heft 4, S. 128, wo zu den Formen mit *a* noch Boa *gam*
schlafen	*ḗndī̆nì*	Kredj *inti*, vgl. auch Tatoga *lil*, Saho *dīn*, *ḍīn*, Bantu *v̱ulili* »Bett«
Schlange	*ī̱ˡndjī̆*	Kredj *inži*
Schnurrbart	*nvī́nvī́ ndăˡkpạˡ* (s. Bart, Haar)	—
Schüssel (aus Holz)	*ngḕlā́ndjī̆*	—
Schwert s. Messer	—	—
sechs	*mbī̱ˡmbī̱ˡ sā̆yà* (s. fünf)	—
Sesam, kleine Art[1]	*ṅgāˡyā̆*	Kredj *ṅgaẏa*, vgl. Shere *ṅgaˡ* »Duchn«
—, große Art[2]	*nē̱nḕ ằtā̆* (s. Gemüse)	—
sieben	*mbī̱ˡmbī̱ˡ rō̱mụ̀* (s. zwei)	—

[1] *iswid* arabisch.
simsim arabisch

Skorpion	*tūmbī*	Djur *tuoño* »Insekt«, *tuol* »Schlange«, Shilluk *twól* dass., Golo *tugusu* »Wespe«, Tem *ātururiġbo* dass., Legba *tunda-ñamōrjo* dass., Kasm *tuye* »Biene«, Soninke *tule* dass., Efik *utu* »Spinne«, Zande *tune* dass., *tutue* »Ameise«. Zu Urs. * *tụ* »stoßen, einstecken«, kann demnach alle stechenden Tiere bezeichnen.
Sohn s. Kind	—	—
Sonne	*lī*[1]	Shere *γli*, Edo dial. *ele*, Sobo *ōrē*, Idjo *ēreī*, Lefana *ka-di* »Tageslicht«, Suga *ligi*, Boa *lēla*, Tumak *deo*, Ndam *deao*, Somre *dawa*, Madyo *adēba*, Momvu *ojē*, Mbugu *āzi*. *i-āzē*, *yazē* (*i*, *y* Bantu Präf. Kl. 5, *a* Sud. Präf.)
Sorghum	*ózō*[1]	Kredj *ozo*, Yasiñ *zōre*, Mono *dzorē*, Banda *dyuru*, vgl. Horo (östl. Saradial.) *godžo*
Spaten (Bongo *lŏgo*)	*kēngà*	—
Speer s. Lanze	—	—
—, Elefantenspeer	*kòlógbō me*[1]*rõñ gō*[1] (s. Messer, Elefant)	—
—, Fischspeer, gr.	*gī*[1]*ndī*[1] *kēzē* (s. Lanze, Fisch)	—
Spinne	*kō*[1]*mbòlòngò*	—
Tabak	*bōyo*[1]	—
Tabakspfeife	*ōgbò*	Madyo *agoguró*, Serer *gut*, *ngut*
Tanz	*rēbe*	Kredj *rebe*, Banda dial. *mruebi*, Mbugu *rá*, Nuba *araye*
Tatauierung (Narben-) am Oberarm	*nàmbó*	—
Tausendfuß	*kòlòkō*[1]	Madyo *akōko*, Mayogu *koñgōrō*
Topf	*kèlàkā ū̆yu* (s. Wasser)	Kredj *kara*, *oro-karāka* »Tabakspfeife«, Golo *kai*, *kaye* »Wasserkrug«, Shere *kálà*, Momvu *kada*, Mbuba *kada*, Madyo *akătălo*, Bongo dial. *kāte*, Ndokwa *kata*, Ruña *kade* »Kalebasse«, Serer *karera*, Lefana *kará-ku* »große Kalebasse«, Kru *kră*[1]*klu* »Holzschüssel«, Fō und Ogunu *ka* »Kalebasse, »Mahi *ōka*, Barba *karu*, Yula *nekembia*, Kasm *nakela*.

		Tschamba *kẹ̄lă*, Kolbila *kẹ̄lă*, Masa-Musuk *kele*, vgl. Mfut (südl. Bamum) *ṅkaṅ*. Urs. **kaḷi̱*
Trommel	*ī̱ndī́*	Kredj *inži*, Madyo *ndĭmă*, Barambo *ndimă*, Lendu *dži*, dial. *idzi*, Wute *džĭn*, Tene *dīnse*
Trumbasch	*gómbŏ̀*	Vgl. »Keule« der Sara-Bagirmigruppe (XIV. Congr. int. d. Orient. Alger 1905, 2. part., p. 215) *gọ̄*, *goy*, *goyọ̄*, *goay*, *gwe*, *gwea*, *gwo*, *mugolo*; Masai *ọ̱lgūmă* »Keule«.
Unterschenkel (s. auch Bein)	*lā̀ge*	Kredj *lăgē* »Bein«, *pătilagăm* »(mein) Fuß«, Shere *bè̱làṅgàkò̱*, Biafada *aḷāga* bzw. *bulāγa* Plur. *mālaγa* »Schenkel«. Baga *ārańk* Plur. *ẹ̄rańk*, Temne *alańk* Plur. *ẹ̱lańk*, Landoma *alańk* Plur. *yalańk*, Akurakura *ọ̄dag*, Arago *dāk*, Kotoko *udal*, Nyelim und Tunya *nay*, Dinka *lām*, Shilluk *rám*. Urs. **ḷagi̱*
Vater	*bā̀bā̀*, *bè̱bī́*	Kredj *bebi̱* usw.
vier	*sṓsṓ*	Kredj *sŏso*, Mamgbetu *soswa*, Mongwandi *esio*, *asio*, Moru *su*, Barea *ṣone̱*, Bagirmi *sọ̄*, Babalga, Bulala, östl. Sara und Ndokwa *so*, westl. Sara *so*, *swa*
Vogel	*kẹ́lẹ̀kí*	Tikari *kịlẹ̄*, Soṅγai *kirōkeina*, *tširọu*, Teda dial. *kebri*, Kondjara *kia-ṅa* (*-ṅa* Plur.-Suff., Sing. *dia*), Ruṅa *kede* »Huhn«, Niamniam (Ad.) *kĕlĕgu* dass., vgl. Ewe *χè* »Vogel« (?). Kredj *klĕka* »Ei«, ferner Bedauye *-kelei*, Hadendoa *-kela*
Warzenschwein	*bò̱dŭ̱*	Bongo *bodu*, Kredj *bŏdo*, vgl. Shere *bò̱ṅgbọ́*
Wasser	*ū̱yù̱*	Kredj *ayu* (östl.), *wiyu* (westl.), *gor-ui* oder *gandž-wiyu* »Fluß«, Mbuba *ūi*, Momvu *iŭ*, Ngobu *γŭ*, dial. *uṅgu*, Mamgbetu *ẹ̄gu*, *ẹ̄gwè*, Golo *uṅgu*, Biri *uuṅgu* »Bach«, Mayogu *ĕṅgu*, Madyo *aṅgŭmŏ*, Mongwandi *ṅgu* »Wasser, Regen«, Mondonga *ṅgome*, Banda *uṅgu*, dial. *ṅgu*, *gu̱ṅgu*, Banza *ngu*, *ngungu*, Ndri und Yakoma *uṅgu*, Gbanziri *ṅgọ̄*, Mgbaga *ṅgo*, *ṅgu*, Mondjembo *ṅgo*, Bagjeli *ṅgọ*, Mun-

		tschi *ṅgoḷąmi*. Arago *ṅgot*. Gola *ṅgora* »Regen«, Barba *gūra* dass., Sarwa *gum* »Fluß«, Sara dial. *ǭgu* »trinken«, gehört zu dem in den Mandesprachen, dialektisch im Yoruba, ferner im Kanuri und Teda verbreiteten Stamm **gi̯* = Urbantu **-γiγi*. Urs. *gi̯-u̯*
Weg	*gbóḷò*	zu Urs. **gu̯u̯* »Tor« vgl. Nupe *egbami* »Torweg« und Ngombe (Kongo-Bantu) *gbulu* im Sinne von »Eingang« (»Tor« heißt *edipako*)
Weib	*lū́kŭ*	Kredj *lŭku* »weibl. Geschlechtsteil«, *yuku-kaza* »Löwin«, (westl. Dial.) *γuku* »Weib«, Moru *doko*, Mayogu *urŭsĕ*, Momvu *ndule̱*, Bulala *ur*, Kabure *ālo*, Legba *alo*
Zahn	*tjè̱tjè̱*	Kredj *šeše(-ge)*, Momvu *ose*, Mbuba *ōse*, Madyo *ase̱ńo*[1], Ngobu *si*, Biri *sĭdi* »Backenzahn«, Kotoko dial. *šere*, Masa-Musuk *šẽsẹ̄ṅ*, Dari *ṣe*, Yasiṅ *sĕlē*, Mbum *n-sel*[1], Laka *sĕl*[1], Mbere *sel*[1], Baga *dašek* Plur. *e̱šek*[1], Temne *rase̱k* Plur. *e̱šek*[1], Landoma *dasīk* Plur. *yasik*[1]. Zu Urs. **kị*, **kịu̯* »Pflock, Nagel, Spitzzahn«. Doch vgl. Shere *ti*
zehn	*kpū́*	Kredj *kpu*, Kunama *kua* (*ka*, *kaua*), östl. Sara *kutu*, *kọtu*, *kutun*, westl. Sara *kutu*, Tunya *kudu*, Ndam *ṅkwar*, Tumak *kor*, Daka *kum*, Muturua *kŭrŭ*, Boritsu *kur*, Barba *okuru*, Boko *kuli*, Ngbangye *kudu*, Bukra und Ndone *kuba*, Gbele *kwa*, weitere Beispiele in der Bedeutung »100, 1000« s. Zeitschr. f. Kolspr. II, 242. Urs. **ku-u̯*, **kụ̄li*
zu (Zweck, Richtung)	*ka*	Kredj *ka*, vgl. Takale Genitivpartikel *ke̱*, *k*
Zunge	*mbème*	Namschi *beka*, Sari *beo*, Were *belo*, Idjo *bele̱o*
zwei	*rǫ́mŭ́*	Kredj *rǫ̆mu*, Mamgbetu *sorwe*, Dinka *ro*, *rou*, Barba *iru*, vgl. auch Mimi *rom* »sieben« (5 + 2?)

[1] Oder zu **tị̄*?

Den in vergleichenden Wörterverzeichnissen niedergelegten Sachverhalt ist man stets geneigter quantitativ als qualitativ zu beurteilen. Wo es sich um Materialien aus zwar nahe aneinander grenzenden, aber struktuell verschiedenen Sprachgruppen handelt, können in den nach diesem Verfahren angegebenen Klassifikationen erhebliche Fehler die Folge sein. Als Beispiel sei Koelles Einteilung der westafrikanischen Sprachen vom Benue bis zum unteren Kongo erwähnt, die uns heute schlechterdings unbegreiflich erscheint. Ganz anders seine Klassifikation der Oberguineasprachen, die noch heute bis in viele Einzelheiten ausreicht und, gerade vom Standpunkt des Westermannschen Sudanwerkes aus gesehen, übrigens auch durch Migeods Buch mehr und mehr ihre geschickte Anlage und allgemeine Brauchbarkeit erweist. Das Sprachmaterial, der Wortschatz, ist hier der Klassifikation zugrunde gelegt, mit gutem Erfolg, weil die Sprachform in dieser Hinsicht nahezu versagte, und Pater Schmidt hat ganz mit Recht einmal, gerade im Hinblick auf Verwandtschaftsforschung in den Sudansprachen[1], hervorgehoben, daß sobald eine Sprache sich auf dem Standpunkt isolierender Einsilbigkeit befindet, ihre spezifischen Eigentümlichkeiten so gering sind, daß sie mit allen Sprachen dieser Stufe formale Ähnlichkeiten aufweisen wird. Ähnlichkeit und Verschiedenheit des Wortschatzes ist also in den Sudansprachen von sehr viel größerer klassifikatorischer Bedeutung als beispielsweise im Bantu.

Ihres Umfanges und der sich daraus ergebenden Unübersichtlichkeit wegen kommen Polyglotten, die den objektiv besten Maßstab der Wortschatzverwandtschaft bilden würden, nur für den Vergleich weniger Sprachen untereinander in Betracht. Ist, wie im vorliegenden Falle, eine einzige, bisher unbekannte Sprache auf ihre lexikalischen Verwandtschaftsbeziehungen innerhalb der ganzen Sprachfamilie zu prüfen, so enthält das vergleichende Wörterverzeichnis naturgemäß nur die Fälle, in denen sich Übereinstimmungen der zu untersuchenden mit den verglichenen Sprachen ergeben haben. Da die Anzahl dieser Übereinstimmungen außer von dem Grade der Verwandtschaft auch, und zwar in hohem Maße, von dem Umfang der beiderseits verglichenen Wortlisten abhängt, so darf, wenn unter den Vergleichungen die Wörter einer Sprache häufiger sind als die einer andern, daraus nicht der Schluß gezogen werden, es sei die erstere Sprache mit der zu untersuchenden näher verwandt als die letztere. Denn infolge des Bedeutungswandels sind in einem größeren Wörterverzeichnis viel eher verwandte Wortwurzeln zu finden als in einer kurzen, lückenhaften Liste. Um diesen rein zufälligen und wechselnden Einfluß auszuscheiden und ein richtiges Bild der Wortschatzverwandtschaft zu erhalten, ist demnach eine Verhältniszahl der übereinstimmenden zu den nicht übereinstimmend gefundenen Fällen zu bilden. Ich zähle also die nach dem Umfang des beiderseits verglichenen Wörtermaterials überhaupt mög-

[1] Anthropos Bd. II, S. 163. Siehe auch Meinhof, Zeitschr. f. Kolspr. Bd. III, S. 252.

lichen Vergleichungen und drücke die Menge der tatsächlich gefundenen Übereinstimmungen in Prozenten der ersteren Zahl aus. Der Materialumfang ist also auf die Größe dieses Wertes ohne Einfluß und steht lediglich im umgekehrten Verhältnis zu dem allen statistischen Ergebnissen eigenen wahrscheinlichen Fehler desselben.

Um nicht die allgemeine Wortschatzähnlichkeit, sondern die Wortwurzelverwandtschaft zu erhalten, sind vor Anstellung der Vergleichung beiderseits außer den zusammengesetzten Ausdrücken und unsicheren Angaben alle Lehn- und Fremdwörter auszuscheiden, soweit deren Übernahme jünger ist als der zu untersuchende Sprachzusammenhang. Ließe man letzteren Punkt außer acht, so würde man in gewissem, aber unbekanntem Umfang kultur- statt rein sprachgeschichtliche Zusammenhänge bekommen. Im Gbaya fallen also nicht nur die ganz rezenten, aus der Zeit der ägyptischen Okkupation stammenden arabischen Fremdwörter weg, sondern ebenso auch alles hamitische Lehngut, selbst wenn es sich durch den ganzen Sudan bis Senegambien findet; seine Verbreitung nördlich der sogenannten Zwischenzone und nur auf beschränkten Flächen durch diese hindurch bis in die Nähe oder an die Guineaküste ins Westsudanische zeigt, daß solche Wörter wie *bêré* »Schaf« oder »Ziege« (s. C. 6) im Sudan nicht älter sind als etwa Lederschild und papillote Bögen. Damit müssen sie erheblich jünger sein als jene örtliche und materielle Divergenz der Sudansprachen, die mit der Untersuchung auf Wurzelverwandtschaft ausgeglichen werden soll.

Nach dieser Methode ist aus der Anzahl der tatsächlichen Übereinstimmungen, in Prozenten der möglichen ausgedrückt, die Wortschatzverwandtschaft des Gbaya mit jeder der in der Wörtersammlung verglichenen Sudansprachen berechnet:

Liste der verglichenen Sprachen

und Umfang der Übereinstimmungen ihres Wortschatzes mit dem des Gbaya in Prozenten.

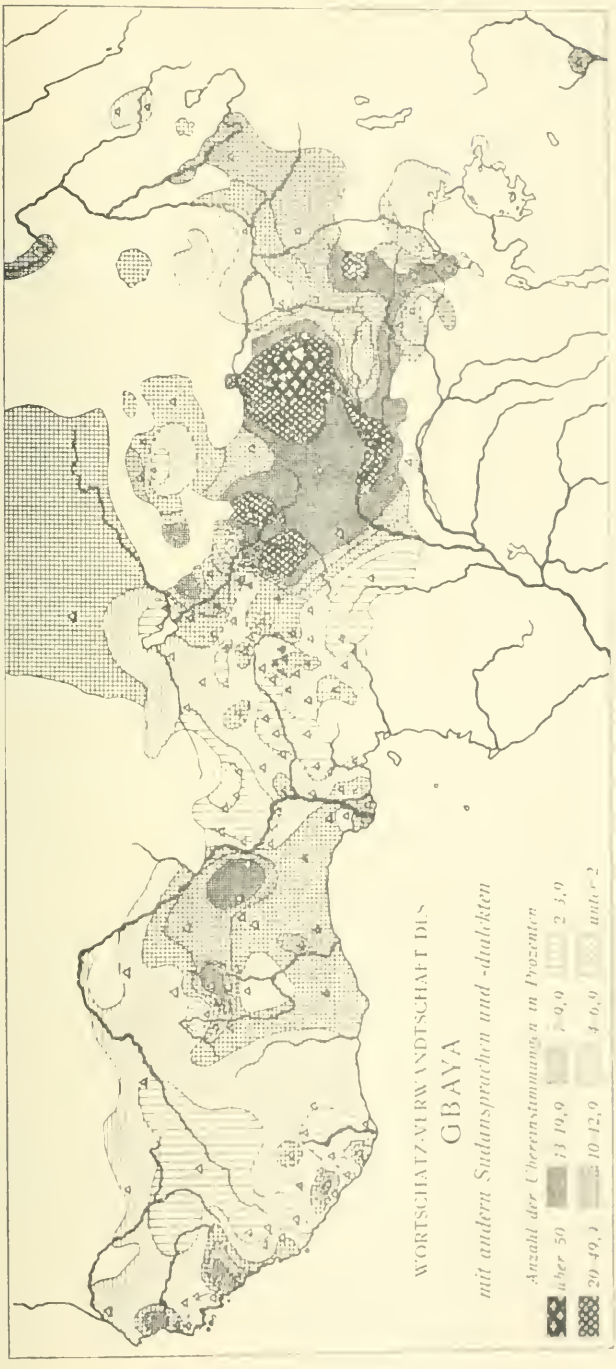
(Konstruktionselemente der Kartenskizze. Außerdem sind einige hier nicht aufgeführte Sprachen zu gelegentlichen Vergleichen im Wörterverzeichnis herangezogen.)

Afudu	6	Baya	3,3	Daka	5	Gbanziri	22
Alege	4	Bede	4	Dari	12,5	Gbari	2
Arago	6	Berta	12,1	De	1	Gbaya	100
Babalya	18	Biafada	4	Dinka	12	Gbe	2
Baga	10	Bidjogo	4	Djara	8	Gola	15
Bagirmi	9,1	Binyinu	12	Djur	5,1	Golo	15,6
Bãmana	4	Biri	22,2	Durru	7,5	Grebo	1
Banda	17,8	Boa	14,6	Ebe	1	Guresha-Kãndjaga	10
Banyun	8	Boko	11	Edo	8	Gurma	12
Barambo	10	Bolewa	4	Efik	5,8	Gwio	4
Barba	14	Bongo	10,6	Ewe	9,2	Hima	2,5
Barea	4,2	Boritsu	1	Fali	7,5	Ibo	8
Basa (-Kru)	4	Bulala	13,5	Gaberi	3	Idjo	12
» (Haussal.)	2	Bulanda	6	Gbandi	1		

Igara	6	Lele	4	Muturua	7,5	Soñyai	6
Igbira	8	Lendu	8,2	Nalu	2	Suga	7,5
Kabure	8	Limba	2	Namshi	7,5	Teda	7,9
Kakanda	4	Maba	2,7	Ndam	7,9	Temne	10
Kale	8,3	Madyo	19,6	Ndokwa	21,8	Tene	2
Kambali	4	Mamgbetu	9	Ndri	18,5	Tikari	9,7
Kanuri	4,5	Mande	2	Ngobu	20	Tjelaña	18
Kasima	8	Mangbai	5	Niammiam (Ad.)	10	Toma-Bazi	8
Kasm	8	Manö	2	Nuba	11	Tshamba	2,5
Kerikeri	6	Masa-Musuk	11,1	Nupe	5,7	Tshana	4
Kolbila	5	Mayogu	16,5	Nyelim	14,6	Tshi	8,6
Kodoi	8,1	Mbarike	2	Pape	5	Tunya	16,6
Kondjara	7,1	Mbere	5	Ruña	10,2	Tumak	8,3
Koro	6	Mboa	2,5	Sara, östl.	25	Vai	2
Kotoko	9,3	Mbuba	16,6	» , westl.	23	Were	7,5
Kotopo	5	Mbugu	12,9	Sarar	4	Wolof	4
Kpese	6	Mbum	5	Sari	7,5	Wute	4,4
Kredj	63	Mende	2	Sarwa	4	Yakoma	22
Kru	10	Mimi	12	Serer	12,1	Yala	4
Kunama	4,1	Momvu	14	Shere	30,5	Yasiñ	5
Kuri	2,6	Mondonga	3,3	Shilluk	6,3	Yaskwa	2
Laka	7,5	Mongwandi	14,5	Sisai	4	Yedena	2,7
Landoyo	4	Mono	2,5	Sobo	4	Yoruba	9,4
Landoma	12	Moru	22,6	Somre	9,5	Yula	14
Lefana	10,5	Mosi	6	Soninke	6	Zande	9,5
Legba	8	Muntschi	4				

Es bedarf keiner Erörterung, daß diesen Zahlen als solchen eine sprachgeschichtliche Bedeutung nicht zukommt. Da sich viele dieser Sprachen erst in später Zeit gebildet haben, so hat die Wortschatzverwandtschaft des Gbaya mit irgendeiner einzelnen Sprache, z. B. des westlichen Sudan, natürlich kein selbständiges wissenschaftliches Interesse. Die Einzelwerte sind vielmehr lediglich symptomatisch für die Verwandtschaftsverhältnisse des Gbaya mit den größeren älteren Spracheinheiten, aus denen sich die heutigen Sprachen entfaltet haben. Soweit nach grammatischen Gesichtspunkten Untergruppen bereits erkannt sind, könnten zwar Mittelwerte berechnet werden, infolge des sich dann ergebenden Nebeneinanders einzelner Sprachen mit verschieden alten und verschieden großen Gruppen, würden diese Werte aber gleichfalls unter sich nicht vergleichbar sein. Eine weitgehendere Schlüsse zulassende, methodisch einwandfreie und zugleich übersichtliche Zusammenfassung des die Wortschatzverwandtschaft darstellenden Zahlenmaterials ist daher nur auf kartographischem Wege möglich. Die Zahlenwerte werden in den Mittelpunkt ihrer Sprachgebiete eingetragen und nach Art der Höhenschichten- und meteorologischen Karten gleiche Werte durch Kurven, Isarithmen, also Linien gleicher Wortschatzverwandtschaft, interpolierend verbunden.

Damit ist auch die jedem anderen rechnerischen oder graphischen Verfahren noch im Wege stehende weitere Schwierigkeit überwunden, daß sich nämlich nach dem allgemeinen Stand der Kenntnis wie auch infolge der


WORTSCHATZ-VERWANDTSCHAFT DES
GBAYA
mit andern Sudansprachen und -dialekten
Anzahl der Übereinstimmungen in Prozenten
über 50
40-49,9
30-39,9
20-29,9
13-19,9
10-12,9
7-9,9
4-6,9
2-3,9
unter 2

schlechten Zugänglichkeit mancher Quellen die Vergleiche nicht gleichmäßig über alle Sudansprachen, d. h. über das ganze Gebiet erstrecken, sondern vielmehr Stichproben gleichen, die hier und da eine bekannte oder gut zugängliche Sprache zu nehmen gestattet[1]. Die Dialektforschung lehrt im allgemeinen, daß jenseits der Grenze einer Sprache oder eines Dialekts Gebrauch oder Kenntnis ihrer bzw. seiner Wortstämme und Ausdrücke erst allmählich verschwindet, daß sich mit andern Worten vom Schwerpunkt eines Sprachgebiets in der Richtung auf den eines andern der Wortschatz proportional der Entfernung ändert; überträgt man dies auch auf Richtungslinien über sprachlich unbekanntes Gebiet hinweg, so können also, unbeschadet unvermeidlicher Lücken im Material, Linien gleicher Wortschatzverwandtschaft mit (in diesem Fall) dem Gbaya als Isarithmen jener Prozentzahlen gezogen werden, um so genauer natürlich, je größer die Zahl der auf die Flächeneinheit entfallenden »Stichproben« ist. Wenn ich auf der beigefügten Skizze die Werte zu bestimmten Stufen zusammengefaßt habe und deren Auf- und Absteigen durch entsprechend mehr oder weniger dunkle Schraffuren wiedergebe, so ist also der Wortschatz einer Sprache dem des Gbaya um so verwandter, je dunkler ihr Gebiet auf der Kartenskizze erscheint.

Seiner Natur gemäß ist dieses in seiner Anwendung auf linguistische Probleme, soviel ich weiß, neue Verfahren vorzugsweise dann anzuwenden, wenn es sich darum handelt, wenig umfangreiches Material in einer größeren Anzahl von Sprachen zu vergleichen, und die Isarithmenkarte wird um so mehr den tatsächlichen Abstufungen lexikalischer Verwandtschaft entsprechen, je kleiner die einzelnen Sprachgebiete sind. Bei umfassender bekanntem Wortschatz und weniger ausgedehntem Vergleichsfeld wird die unmittelbare Anschauung methodisch ebenso gute, praktisch des besseren Materials wegen unbedingt bessere Ergebnisse liefern, abgesehen von dem sonst sich ins Ungemessene steigernden Zeitaufwand an rechnerischer Arbeit. Es ist kaum nötig zu bemerken, daß entsprechend der verschiedenen Wertigkeit der verarbeiteten Materialien, ferner infolge der dialektischen, örtlichen und zeitlichen Variationen der Wortbildung und des Wortschatzes den berechneten Zahlen eine mathematisch strenge Bedeutung nicht innewohnt.

Das Gesamtbild, das die hier für das Gbaya ausgeführte Konstruktion liefert, ist sprachgeographisch zunächst merkwürdig, bestätigt aber durch seine wesentliche Übereinstimmung mit den Ergebnissen rassen- und kulturgeographischer Forschungen die oben begründete Ansicht über die Bedeutung, die Wortschatzuntersuchungen für die Klassifikation der Sudansprachen haben und zeigt im einzelnen Falle die Brauchbarkeit der Methode. Wenn ich hier an meine früheren vorläufigen Versuche zur Systematik der Sudansprachen anknüpfe, so zeigt sich sofort, wie mit gut ausgeprägter Umgrenzung der Wortschatz des Gbaya vornehmlich im Gebiet der »Zwischenzone« (einschl. Semibantu) und ihrer Exklaven wiederzufinden ist. Daraus ergibt sich nicht nur, daß das Gbaya selbst seinem Material nach (inwiefern

[1] Hier sind von rund 300 Sudansprachen 155 verglichen worden.

auch in seinem Bau s. oben) dieser Zwischenzone angehört, sondern es beweist auch, was für den bescheidenen Stand unserer Kenntnis dieser Dinge einstweilen wichtiger ist, nach einer, soweit überhaupt möglich, exakten Methode ihr wirkliches Vorhandensein, d. h. ihre materielle Verschiedenheit vom Westsudanischen, dem man sie früher sowohl in Oberguinea wie im Nil-Kongo-Zwischengebiet zuzurechnen geneigt war[1]. Das ist namentlich für das Serer, das Gola und das Idjo von Bedeutung. Im Osten läßt sich jetzt die bereits vermutete schmale Zone besonders nahe verwandter Sprachen südwestlich bis zum Ubangiknie hin erkennen, ebenso auch die Beziehungen der Momvu-Balese-Gruppe durch das Mangbetu-Zande-Gebiet hindurch nach Nordwesten und Nordosten, wo ihr übrigens (nach Schweinfurth) die Sprache der »Babuckr«-(Mabuguru) noch nahe verwandt sein soll.

Einer Klärung bedürfen nur die Verhältnisse in der unmittelbaren Nachbarschaft des Gbaya selbst und im Scharibecken. Hier weisen teils strukturell ganz verschiedene Sprachen, wie die der Sara-Bagirmi-Gruppe, teils, wie im Falle des Kredj, somatisch erheblich abweichende Völkerschaften in so großer Zahl Übereinstimmungen im Wortschatz auf, daß man sich fragen wird, ob dies Gebiet westlich des Gbaya sprachlich wirklich so homogen ist, wie die Karte zu zeigen scheint. Was zunächst die Kredj betrifft, so bin ich zu dem Schlusse gekommen, daß es sich, von selbstverständlich vorkommenden Einzelfällen abgesehen, bei der großen Zahl von Übereinstimmungen nicht um Entlehnungen des Kredj aus den bei seinem Vorrücken verdrängten oder absorbierten Sprachen der Gbaya-Ngobu-Zone[2], sondern umgekehrt um Entlehnungen des Gbaya aus dem erobernd vordringenden Kredj handelt[3]. Vor allem führt darauf die Bemerkung, daß sich (mit Ausnahme einiger Kultur- und anderer Wörter, die sich in vielen Sprachen dieser Gebiete finden) Übereinstimmungen des Gbaya mit dem Kredj einerseits und anderseits mit den südlichen Sprachen, z. B. Ngobu und Gbanziri, gegenseitig ausschließen. Ferner bildet für die dem Kredj und Gbaya gemeinsamen Wörter diese Gegend fast immer das südlichste bzw. südöstlichste Vorkommen[4]: sie finden sich vorwiegend in

[1] Siehe die letzte ausführliche Klassifikation bei Finck, Die Sprachstämme des Erdkreises, Leipzig 1909, S. 115—121.

[2] Ich bin mir wohl bewußt, daß das Ngobu wenig mehr als eine Mundart des Banda ist und mit diesem und anderen zusammen eine Einheit bildet, der das Gbanziri, Mondjembo und Mgbaga gleichgeordnet ist, aber da Ngobu allein am Ubangi und im Nordosten vertreten ist, so mag dieses auch als Repräsentant genannt werden für die allgemeine Verwandtschaft jener nordöstlichen Restsprachen mit der Banda- und insbesondere der Mgbagagruppe.

[3] Einige Kulturwörter fremden Ursprungs aus dem Gbaya ins Kredj, s. C. 6.

[4] Also war Schweinfurth ziemlich richtig orientiert, wenn er für sein Reisegebiet angibt, das Kredj verrate keinerlei Anklänge an die Mundarten anderer Völker dieser Gegenden (a. a. O., S. 381). Junker, der übrigens »Adja« nicht als einen Stammes-, sondern als den einheimischen Gesamtnamen der Kredj angibt (Erg. H. 92/3 zu Pet. Mitt., Gotha 1889, S. 34; Reisen Bd. III, S. 273), war jedoch der irrigen Annahme, daß Kredj die gleiche Sprache wie Banda sei (Bd. III, S. 273). Vgl. den älteren Sprachgebrauch, wie oben bei Fresnel, und Pontrins Völkerkarte.

der Sara-Bagirmi-Gruppe, ferner in Adamaua, am mittleren Niger und in Nordtogo wieder — also in dem jüngeren Teil der Zwischenzone und dem älteren Zentralsudanischen —, während die Übereinstimmungen Gbaya-Ngobu usw. namentlich im Süden bis jenseits des Ubangi (Mongwandi) und südöstlich im Madyo, Barambo und den Momvusprachen wiederkehren, ferner in den Bergsprachen des Ostsudanischen, in dem westlichen Drittel der Zwischenzone (einschl. Gola) und am Schari in der vom Zentralsudanischen umschlossenen Enklave Boa, Nyelim usw., endlich auch in gewissem Umfang im Westsudanischen. Die ersteren Wortstämme sind offenbar mein Stammwörterkreis β, die letzteren mein Stammwörterkreis ε, soweit sich diese Klassifikation überhaupt auf den Wortschatz einer einzelnen Sprache anwenden läßt. Beide Gruppen werden durch das Vorkommen mancher Synonyme, z. B. für »Auge« *mȍmo̧* als β und *l̥ṓl̥ṓ* als ε, vollends verdeutlicht. Die Wortübereinstimmungen mit dem Kredj gehören also einem sowohl in diesem Gebiet wie überhaupt innerhalb der Sudansprachen jüngeren Bestande an, als es die Beziehungen des Gbaya zu den südlichen Sprachen Ngobu, Gbanziri usw. der oben beschriebenen von Norden über Süden nach Westen streichenden Sonderzone sind. Das Gbaya bildet ihr nördlichstes Glied und steht im Begriff, durch eine von Norden, vielleicht Nordwesten kommende Sprachexpansion absorbiert zu werden. Daß diese, wenn nicht zeitlich, so doch virtuell mit der Wurfeisenexpansion zusammenfällt, zeigt die scharfe Abgrenzung dieser Wortverbreitung nach Westen und Osten, und so erklärt sich auch die erst unverständlich große Zahl der Übereinstimmungen mit den Sprachen und Dialekten der Saragruppe, von denen teilweise (Sara Gulei) schon seit mehr als hundert Jahren (durch Browne) die gleiche »kupferrote« Hautfarbe bekannt ist wie von den Kredj. Offenbar erst die Kredj haben auch das Golo von den Sprachen der Bandagruppe getrennt, sie selbst sind durch die For südlich gedrängt[1]. Für die Ursprünglichkeit des »südlichen« Wortschatzes spricht schließlich auch der in der Wörtersammlung von Fall zu Fall hervorgehobene Umstand, daß sich zahlreiche (5 %) Wortstämme des Gbaya, und zwar gerade solche, die der nördlichen, jüngeren Schicht fremd sind, in gewissen Bantusprachen des mittleren Kongo wiederfinden, die dort, wie ich bei anderer Gelegenheit nachzuweisen haben werde, an die Stelle echter Sudansprachen mit Stammwörtern hauptsächlich des ε-Kreises getreten sind.

Nachschrift.

Während der Korrektur erhielt ich durch die Freundlichkeit Meinhofs aus der Reihe seiner »Sprachstudien im ägyptischen Sudan« Studie Nr. 28 Kredj (Ztschr. f. Kolspr. Bd. 8, 1917/18, S. 110—117), der ein dem meinigen ganz ähnliches Material (einige Sätze, Wörterverbindungen und insgesamt 41 Wörter) zugrunde liegt, das Meinhof am 27. März 1914 in Edfu von einem gewissen sich als »Bayawi aus Dar-Fertit« bezeichnenden

[1] Modat, a. a. O. S. 195.

Rekan aufnahm. Die Probe stimmt lautlich wie lexikalisch so auffallend zu Schweinfurths »Sprache der Kredy«, daß Meinhof beide für identisch genommen hat, und ist natürlich dem Namen nach wie auch hinsichtlich aller sich in beiden Aufnahmen wiederholenden Wörter dieselbe Sprache, wie das im vorstehenden behandelte Gbaya (der velarlabiale Anlaut war in der arabisierten Form leicht zu überhören). Daß die Meinhofsche Liste zahlenmäßig eine beträchtlich größere Ähnlichkeit mit Schweinfurths Kredj aufweist als mein Gbaya mit dem Kredj (85 gegen 63 Prozent), rührt teils von dialektischen Verschiedenheiten (s. unten), teils von dem geringeren Umfang des Meinhofschen Materials, endlich auch davon her, daß ich neben Schweinfurths Aufnahme auch das westliche Kredj von Decorse berücksichtigt habe, bei dem nachbarliche Lehnbeziehungen zum Gbaya ohne weiteres ausscheiden. Zwar dürfte demnach gegenüber der Wurzelübereinstimmung mit den Restsprachen des Südens die Ähnlichkeit mit dem Kredj nicht ganz so groß sein, wie Meinhof annimmt; die Stimmigkeit im einzelnen ist aber, wie allein schon die Möglichkeit der von ihm vorgenommenen Zusammenarbeitung beweist, doch so weitgehend, daß es (trotz der ausdrücklichen Angabe meines Gewährsmannes, seine Sprache sei kein Kredj, während ich doch das Schweinfurthsche Vokabular zur Hand hatte) mir immerhin möglich erscheint, daß das jetzige Gbaya nicht eine aus dem erobernden Kredj entlehnende Restsprache, sondern umgekehrt eine durch die absorbierte Restsprache örtlich mehr oder weniger beeinflußte Mundart des Kredj ist, die die unterworfenen Gbaya von den Eroberern angenommen haben. An der auf Grund der physischen Merkmale, der politischen Sonderung und der zerstreuten Lagerung der drei Enklaven an der Südostgrenze der aus Nordwesten vorgedrungenen Kredj ganz zweifelsfreien ethnographischen Verschiedenheit ändert das nichts. Bei der für Kredj wie Gbaya gleich geringen grammatischen Kenntnis ist, vor allem solange wir nicht die Lautgesetze des Kredj selbst kennen, die Frage vorläufig nicht zu entscheiden.

Meinhofs Gewährsmann stammte aus dem Gebiet der Flüsse Biri, Sogbo, Fadja und Boyu, die von Meinhof, a. a. O. S. 110, im einzelnen identifiziert sind[1] und sich abgesehen vom Oberlauf des Biri (meinem *Bḍ*) sämtlich nördlich von Dem-Zibēr finden. Auch das »Ndogo, wo Zubeir Pascha gewohnt hat«, ist natürlich die nördlich von Dem-Zibēr von Schweinfurth festgestellte Exklave der Shere Ndogo in Richtung Hofraten-Nahas. Meinhofs Aufnahme betrifft also meine dritte, nunmehr gesicherte und genügend lokalisierte Enklave.

Ihre Abweichungen von der meinigen müssen daher mundartlicher Natur sein. Ein gewisser Lautwandel findet insofern statt, als Meinhof mehrfach *l* hat, wo ich (übereinstimmend mit Schweinfurths Kredj) *y* habe, während anderseits für mein *tj* Schweinfurth und Meinhof übereinstimmend *š* haben. *ɔ* als Genitivpartikel fehlt sowohl nur wie Schweinfurth, dieser hat *ɔ* als Präposition »in«, ich habe es nur in dem Namen

[1] Der Fadja ist übrigens als »Raja« auf der Fetkinschen Route verzeichnet

der zweiten Enklave *Kȯ̱t- ʼí nȁkắ* beobachtet, wo ein Genitivverhältnis allerdings vorliegt: »Gau (bzw. Stamm, Landschaft) von Naka«.

Im Wortschatz finde ich nachstehende Verschiedenheiten:

	Meinhof (Norden)	Struck (Gbaya Ferego)
Auge	*mô̱m*	*mȍmo̤, l̤ṓl̤ṓ*
Bart	*úś-áma*ˡ	*ndăˡkpa̤ˡ*
Giraffe	*yḗgḗ*ˡ	*lḗndḭ*
Löwe	*kā́zà*	*djḗndjḗ*ˡ *kȁzà̤, mbḭ́ṅgȁ*
Flußpferd	*mùɣùṅgú*	*ndḗl̤ḭ́ṅgḭ́*

Die Vergleiche für »Auge« und »Löwe« weisen im Norden nur das Kredjwort des Stammwörterkreises *β*, im Süden daneben auch alte Stammwörter des Kreises *ε* auf und lassen somit als Ursache auch der andern Abweichungen die im Norden stärkere Beeinflussung seitens des Kredj vermuten, bzw. eine im Süden bessere Erhaltung des alten Sprachguts als im Norden.

Fabeln über die Spinne bei den Ewe am Unterlauf des Volta in Westafrika.

Von Missionar Carl Spiess in Bremen.
früher in Westafrika.

Zwischen Fabeln und Märchen macht der Ewe-Neger keine strenge Scheidung. Das geht schon daraus hervor, daß er für beide dasselbe Wort: *gli* (Mehrzahl: *gliwo*) hat.

Jeder Fabel setzt der Ewe den Ruf: *mise gli lo!* »höret Fabel!« voran. Diejenigen, die zuhören wollen, antworten darauf dem Erzähler: *gli neva!* »Fabel komme!« Nun beginnt der Erzähler mit folgenden Worten: *Gli tso wū dze ... dzi* »Fabel kommt weither fällt ... auf«. Der durch Punkte bezeichnete freie Raum wird durch Angabe der Fabel, die erzählt werden soll, ausgefüllt. Hat der Erzähler eine Fabel beendet, dann schließt er gewöhnlich: *Esia duawo to nam, nye hã medo dzee na mi lō!* »das haben mir die Städte erzählt; ich auch habe euch damit unterhalten«, worauf die Zuhörer sagen: *Yō, dze nu mee wò* »jawohl, du hast Salz im Munde«, womit gemeint ist, daß jemand gut erzählen kann, und der Erzähler gibt dann die Antwort: *To goboe mi* »ihr habt rundes Ohr« = ihr habt gute Ohren zum Hören.

Andere Erzähler fügen am Schlusse ihrer Fabelerzählung die Worte bei: *Eya medo de afii wotso blem Fida fiē, nye hã metso ble mi Dzoda fiē* »als ich hierher kam, täuschte man mich am Freitag abend, ich auch täusche euch am Montag abend«. Darauf erfolgen die gleichen Antworten wie oben: *Yō, dze nu mee wò* und *To goboe mi*. Oft antworten die Zuhörer auch: *Wòde gliwo de lō!* »du warst in der Heimat der Fabeln«, worauf der Erzähler spricht: *Yō!* (ja).

Aus den letzten der neun Fabeln geht hervor, daß die Spinne (*Yuyi*) auch unter anderen Namen in den Fabeln auftritt. Welchen Namen sie dann trägt, soll die Fortsetzung weiterer Fabeln zeigen.

An 200 Fabeln konnte ich unter den Ewe am Volta-Flusse sammeln. Sie alle lassen mehr oder weniger uns Blicke in das eigenartige Gemüts- und Geistesleben der Neger tun: sie alle geben ein reiches Bild vom Denken und Empfinden eines primitiven Volkes. Es ist etwas Ursprüngliches, und das gerade gibt den Fabeln einen besonderen Reiz.

Mein Wunsch ist, die gesammelten Fabeln alle in diese Zeitschrift gelangen zu lassen.

Bremen, Ende September 1917.

C. Spieß, Missionar.

1. [1]*Gli* [7]*le* [2]*Yiyi* [3]*fe* [4]*ame blaatõ̱* [16]*fe̱fle kple alesi*
Fabel über Spinne ihr Mensch 50 Kauf und wie
[9]*wòwo̱* [9]*hafi* [5]*e̱fe ṅko̱* [6]*le* [10]*gli* [10]*sia* [10]*gli* [6]*me* [11]*la* [7]*ṅuti.*
sie machte bevor ihr Name in Fabel jeder Fabel ist.

Fiaa ḍe [12]*no̱* [12]*agbe gbaḍegbe si sẽa* [13]*ṅuto̱* [13]*ṅuto̱. Ke esi*
König ein lebte einst. der hart sehr sehr. Aber als
Yiyi le didim be [14]*yeadze fia la* [14]*ṅu la eyi*
Spinne war wünschend, daß sie sich wohl König der um machte, sie ging
egbo̱ be wòatso̱ [15]*hoka eve na ye, ye* [16]*aḍafle ame blaatõ̱*
zu ihm, daß er gebe hoka zwei für sie. sie werde kaufen Mensch 50
[18]*ve̱ ne̱. Fiaa la yi tame* [19]*sẽ eye wòbia be aleke*
her ihm. König der ging nachdenken wenig und er fragte. daß wie
wòatso̱ [20]*hotsui kave sia a̱fle ame blaatõ̱e*
sie wird nehmen Geld 2 Schnüre diese wird kaufen Mensch 50?
[21]*mahã? Ke Yiyi gblo̱ be yenya alesi yeawo̱*
(Fragepartikel.) Doch Spinne sagte, daß sie wisse, wie sie werde machen
a̱flee ve̱ ne̱, eyata netso̱e na ye ko. Fiaa la
werde kaufen her ihm, daher er solle geben es her ihr nur. König der
tso̱ hoka eve la ne̱ eye [22]*wòdze mo̱. Yiyi yina* [23]*ẇū . . . . eke*
gab hoka zwei die ihr und sie ging Weg. Spinne ging weiter und weiter
[24]*vaḍo dua ḍeme eye wòyi* [17]*ḍadze duame fiaa fe a̱feme.*
erreichte Stadt eine hinein und sie ging geriet Stadt König sein Haus hinein.
Esi [26]*wòdasi nuḍuḍu* [26]*me la hotsui. si fiaa la* [25]*ne̱ la, etso̱e fo*
Als sie begann mit Essen Geld, das König der gab, nahm es warf
ḍe anyigba, eye koklotsua ḍe va kae. Ke Yiyi bidzi
auf Erde und Hahn ein kam darauf scharrte. Aber Spinne ärgerlich
gblo̱ be ye megale hotsui la tso̱ ye o, negbe koklotsu la ko
sagte, daß sie nicht mehr Geld das nehme nicht außer Hahn der nur
yeaḥo̱ ḍe hotsui la [27]*tefe.* [28]*Woḍekuku ne̱ ẇū* [30]*dokpoe eye*
sie wolle haben an Geld das Stelle. Man bat sie lange umsonst und
Yiyi gbe ḥeḥo̱ koklotsu la ḍe ete̱fe kokōko. Egayina
Spinne weigerte sich her haben Hahn der dafür unbedingt. Sie ging
ẇū kple koklotsu la eye wòva ḍo a̱fea ḍeme, afisi
weiter mit Hahn der und sie kam erreichte Haus ein hinein, wo
nyiwo so̱gbo̱ le fū. Zãdo eye wobia Yiyi be afika
Kühe viele war in Menge. Es kam Nacht und man fragte Spinne, daß wo
[31]*woatso̱ efe koklotsu la* [31]*ada* [31]*ḍoe maha? eye wògblo̱*
sie hintun sollten ihr Hahn der hinlegen? (Fragepartikel) und sie sagte,
be yiwo dome ye̱fe koklotsu la do̱na, eye woyi da ḍo
daß Kühe zwischen ihr Hahn der schlafen sollte, und sie gingen hinlegen

kae [29]*ḍe nyiwo* [29]*dome. Le zãme la Yiyi yi ḍatsọ*
festbinden ihn zwischen Kühen zwischen. In Nacht der Spinne ging nahm
koklotsu la fe kọ tra ḍe nyia dometọ ḍeka fe afọtame. Ke
Hahn der sein Hals hineinschob Kuh zwischen ein ihre Hufe. Aber
esi [32]*ṅugake la Yiyi dọ ame be woaḍatsọ yefe*
als Tag wieder der Spinne schickte Mensch, daß man wiedergebe ihr ihr
koklotsu la vẹ na ye be yeadze yefe mọ dzi, ke wogblọ
Hahn der her für sie, daß sie begebe sich ihr Weg auf, aber man sagte
nẹ be koklotsu la ku. Yiyi [33]*gawọ* [34]*abe tsã ene eye wògaḥọ*
ihr, daß Hahn der tot. Spinne wieder machte wie früher und sie erhielt
nyi la ḍe koklotsu la tefe. Egakplọ nyi la eye wòdze mọ.
Kuh die an Hahn der Stelle. Sie führte Kuh die und machte sich auf Weg.
Esi wòle yiyim la ekpọ ameaḍewo wotsọ ḍevi kukua yina
Als sie war gehend sie sah Menschen einige tragen Kind totes gehend
ḍiḍi ge eye wòḍe kuku na wo be wotsọ ḍevi kuku la na ye, be
Begräbnis und sie bat sie, daß sie geben Kind totes das für sie, daß
yeayi ḍaḍi na wo eye woaḥọ nyi la ayi
sie gehe beerdige für sie und sie werden erhalten Kuh die werden gehen
ḍawọ kunu lae. Ameawo hã lõe eye wotsọ ḍevi kuku
machen Totenfeier. Leute auch liebten es und sie gaben Kind Leichnam
la nẹ ḥeḥọ nyi la eye [35]*wodzo* [35]*yi afe. Ke Yiyi tsọ*
der ihr hinnahmen Kuh die und gingen nach Hause. Aber Spinne nahm
ḍevi kuku la kpa ḍe me eye wògayi efe mọzọzọ la dzi.
Kind totes das Rücken auf und sie ging ihr Wegwandern das weiter.
Egava ḍo du bubua ḍe me le fiẽ me eye wòtsọ ḍevi
Sie wieder kam erreichte Stadt andere eine in am Abend und nahm Kind
la mlọ anyi, ne megblọ be ḍevia ku [37]*o. Yiyi*
das legte es nieder, aber nicht sagte, daß Kind das tot nicht. Spinne
[36]*gabia be afika ṅutsu blaatõ dọna mahà eye woyi*
wieder fragte, daß wo Mann 50 schlafen (Fragepartikel) und man ging
ḍafia afiaa ḍee. Yiyi gblọ na ṅutsuawo. be yevi la nadọ
zeigen Platz ein. Spinne sagte zu die Männer, daß ihr Kind das sollte schlafen
wogbọ. Egblọ be yevi la efe nume ḍe wòwẽna, eyata
bei ihnen. Sie sagte, daß ihr Kind das sein Mund etwas er rieche, daher
ne ewẽ ḍewo le zãme la, ekemã woafoe vie ko.
wenn es rieche etwas in Nacht der, dann sie sollten es schlagen wenig ein.
Ale wotsọ ḍevi la va mlọ wogbọ, ke womenya
So sie nahmen Kind das zu sich schlafen bei ihnen, aber sie nicht wußten.
be eku o. Le zãme esi ḍevi la le wewẽm ḍewo la wofo
daß es tot nicht. In Nacht der als Kind das war riechend übel sie schlugen
nẹ vivie. Esi ṅugake la Yiyi gadọ ame be wòatsọ alõ
es ein wenig. Als es Morgen Spinne sandte Mensch, daß er bringe oder

wòanyõ ɖevi la na ye. Ke esi wòyi danyõe la wòkpo̱
er aufwecke Kind das für ihn. Aber als er ging aufwecken es er sah,
be eku [38]*ho̱ho̱. Wògagblo̱ na Yiyi be ɖevi la ku. Yiyi*
daß es tot schon. Er sagte wieder zur Spinne, daß Kind das tot. Spinne
la [39]*do* [39]*do̱medzui hegblo̱e be ye ho̱ ame blaato̱ la kokõko.*
die bekam Ärger sagte, daß sie nehme Mensch 50 die unbedingt.
Wonye wo̱de kuku ne̱ wũ hafi wògbe. Egblo̱ be
Sie nahmen ab Hut vor ihr lange bevor sie verweigerte. Sie sagte, daß
fiaa Kwadzo De vie eye yekplo̱e va [40]*nugbee eye*
König Kwadzo De Kind es und sie hergeführt es kam hierher und
wowui da ɖe ye dzi, eyata yeaho̱ ame blaatõ la
man getötet verächtlich auf sie, daher sie werde nehmen Mensch 50 die
eye wotso̱ ameawo ne̱ kple avifafa yeɖẽ ɲuto̱ eye [41]*amegã*
und man gab Menschen die ihr mit Weinen viel sehr und großer Herr
Yiyi tro̱ dzo afe mo̱ dzi. Eva ɖo afe kple bubu gã ɲuto̱
Spinne wandte sich um ging heimwärts. Sie kam Haus mit Ehre groß sehr
kple ameblaatõwo. Esi ɲueke fiaa la na wòfo ʋu
und 50 Menschen die. Als Morgen kam König der ließ schlagen Trommel
gã eye amegãwo, tsiamewo kple bubumewo katã va [42]*kpe ta.*
groß und Älteste, Sprecher und angesehene Männer alle kamen zusammen
Ke fiaa la na wobia Yiyi be nuka wòaho̱ mahã? Wobia
Nun König der ließ fragen Spinne, daß was sie haben wolle? Man fragte
nuwo katãe wògbe, negbe akpevi nyuiea ɖe si le
Dinge alle sie verweigerte, außer kleine Kalebasse hübsche eine die in
fiaa la fe ho̱me la koe wòho̱. Le akpevi sia me la
König der sein Haus in nur sie nahm. In kleine Kalebasse dieser darin
gliwo tso fomeviwo katã le eme.
Fabeln darin Arten alle darin.

Gbeɖeka ɲɖi Yiyi yi ɖe gbedzi eye [43]*etso̱ akpevi*
Eines Tages am Morgen Spinne ging auf Feld und nahm kleine Kalebasse
la [43]*dasi. Esi wòwunu le emu la tete gliawo dasi gododome.*
mit sich. Als sie beendigte die Arbeit darauf Fabeln begannen auskriechen.
Gli sia gli le Yiyi temkpo̱ hegblo̱ne be yefe ɲko̱
Fabel um Fabel war Spinne untersuchend sie sagte, daß ihr Name
nano̱ eme.
solle sein darin.

Ale be Yiyi fe ɲko̱ le gliwo dome enye esi.
So, daß Spinne ihr Name in Fabeln zwischen ist es.

Wie die Spinne 50 Menschen kaufte, und wie sie es anfing, daß ihr Name in jeder Fabel vorkommt.

Einst lebte ein sehr harter König. Als nun die Spinne sich beim König beliebt machen wollte, ging sie zu ihm und bat um zwei Hoka = 24 Pfennige; damit wolle sie 50 Männer für ihn kaufen. Der König

besann sich einen Augenblick, dann fragte er: »Wie willst du mit so wenig Geld Menschen kaufen?« Doch die Spinne antwortete: sie wisse, wie sie es machen wolle, er solle ihr nur das Geld geben. Der König gab ihr die zwei Hoka, und die Spinne ging weg. Sie ging weiter und weiter, bis sie eine Stadt erreichte, wo sie in des Königs Haus trat. Als sie anfing, zu essen, warf sie das Geld, das sie bekommen hatte, auf den Boden, und ein Hahn scharrte darauf herum. Da sagte die Spinne ärgerlich: »Ich will das Geld nicht mehr; ich will den Hahn dafür haben.« Die Leute baten flehentlich; doch umsonst, die Spinne wollte den Hahn haben. Dann ging sie weiter mit dem Hahn, bis sie zu einem Gehöft kam, wo viele Kühe waren. Als es Nacht wurde, fragten die Bewohner die Spinne, wo sie ihren Hahn hintun sollten. »Zwischen den Kühen soll der Hahn übernachten!« antwortete die Spinne. So band man ihn zwischen den Kühen fest. In der Nacht schob die Spinne den Hals des Hahnes unter die Hufe eines Rindes.

Als der Tag graute, bat die Spinne, man möchte ihr ihren Hahn geben, damit sie weiter könne. Darauf gab man ihr zur Antwort: »Der Hahn ist tot.« Die Spinne machte es wieder wie früher, und sie bekam die Kuh für den toten Hahn. Als sie weiterwanderte, sah sie, wie einige Leute ein totes Kind zum Begräbnisplatze brachten, und sie bat die Leute, ihr den Leichnam zu geben, damit sie ihn für sie beerdige, und sie sollten die Kuh bekommen, um die Totenfeier abhalten zu können. Die Leute waren es zufrieden, gaben der Spinne das tote Kind, und sie bekamen dafür die Kuh, mit der sie nach Hause gingen. Die Spinne nahm den Leichnam, band ihn auf den Rücken und ging weiter. Sie kam des Abends in eine andere Stadt und legte das Kind nieder, sagte aber nichts davon, daß das Kind tot sei. Dann fragte die Spinne: »Wo schlafen die 50 Männer?« Man zeigte es ihr. Da sagte die Spinne zu den Männern, ihr Kind solle bei ihnen schlafen. Dann fügte sie hinzu: ihr Kind rieche etwas aus dem Munde, deshalb sollten sie es ein wenig schlagen, wenn es in der Nacht röche. So nahmen sie das Kind zwischen sich, wußten aber nicht, daß es tot war. Als das Kind in der Nacht anfing, übel zu riechen, schlugen sie es ein wenig. Früh morgens sandte die Spinne jemand, um ihr Kind zu holen. Doch als der das Kind aufwecken wollte, merkte er, daß das Kind schon lange tot war. Dieser kam zurück und sagte zur Spinne: das Kind ist tot. Die Spinne stellte sich wütend und verlangte die 50 Männer. Die Leute baten und flehten, doch die Spinne hörte nicht darauf. Sie sagte, es sei das Kind vom König Kwadzo De, und sie hätte es hergebracht in die Stadt, nun habe man es ohne weiteres getötet, daher verlange sie die Leute, zwischen denen das Kind geschlafen habe. Schließlich gab man ihr die Männer mit vielem Weinen, und der große Herr Spinne wandte sich um und ging heimwärts. Die Spinne kam mit viel Ehre und den 50 Männern zu Hause an.

Am nächsten Morgen ließ der König die große Trommel schlagen, und die Ältesten, die Sprecher und andere angesehene Männer versammelten

sich. Nun ließ der König die Spinne fragen, was sie haben wolle. Alles, was sie ihr geben wollten, verweigerte sie: nur eine kleine, hübsche Kalebasse, die in des Königs Haus war, nahm sie an. In dieser Kalebasse waren Fabeln aller Art. Eines Morgens ging die Spinne hinaus auf das Feld mit der Kalebasse. Als sie fertig war mit der Arbeit, fingen die Fabeln an, aus der Kalebasse herauszukriechen. Die Spinne untersuchte jede Fabel und verlangte, daß ihr Name darin vorkommen solle. Daher kommt es, daß der Name der Spinne in so vielen Fabeln ist.

2. *Gli le Yiyi kple viawo ṅuti.*

Fabel von Spinne und Kinder ihre, oder wie es kommt, daß die Spinne hinter den Dachsparren ihre Wohnung hat.

Evame [44]*gbaḍegbe* [44]*wĩ bena do̱ gã a ḍe to le ḥeḥe blib*
Es war einst lange, daß Hunger groß ein auf war Erde ganz
la katã me. Le ġemãġi me la nuḍuḍu [51]*bo̱* [45]*ḍe Yiyi* [45]*si ṅuto̱. Efe*
die alle in. In Zeit jener der Essen viel bei Spinne sehr. Ihr
[46]*tewo ḍo, eye* [47]*maṅkani kple* [48]*abladzowo hã le esi. Nenemãke*
Jams groß und Maṅkani (Taro) und Pisang auch bei ihr. Ebenso
enye efe agblelika hã. Le Yiyi fe [50]*ṅkubiãbiã* [49]*ḍe* [51]*ga*
war ihr Feldnachbar auch. Wegen Spinne ihr Auge erröten um Geld
[49]*ṅuti* [49]*ta la eto via siwo fe ḥeḥlẽ me* [52]*amaḍeke menya*
willen nicht kümmerten Kinder, diese ihre Zahl niemand wußte
o la gbo̱ dzra efe [53]*agbleme* [53]*nukuawo keṅ, eye wòḥo̱ ga*
nicht, darum verkaufte ihre Feldfrüchte alle und sie erhielt Geld
ḍe ge. Gake efe ga geḍẽ ḥo̱ḥo̱ la meteṅu ḥo̱ na Yiyi
dafür. Aber ihr Geld viel Einnahme die sie nicht konnte erhalten für Spinne
le do̱ṅo̱li la me kura o. Do̱ ḍe eya kple viawo toe eye
in Hungerzeit darin durchaus nicht. Hunger über sie und ihre Kinder kam und
woawo hã dasi fukpekpeme abe ame bubuawo hã ene pe. Etso̱
sie auch kamen in Trübsal wie Mensch andere auch so genau. Sie nahm
efe ga la yi efe agblelika la gbo̱ be yeafle nuḍuḍu, gake
ihr Geld das ging ihr Feldnachbar der hin, daß sie werde kaufen Essen, aber
efe agblelika la gbe, ale Yiyi fe nuwo̱ nublanui ṅuto̱. Ale Yiyi
ihr Feldnachbar der verweigerte, so Spinne ihr machte traurig sehr. So Spinne
le tame bum gbesiagbe le efe nuḍuḍu ṅuti eye efe tamesusu
war denkend nach täglich wegen ihr Essen darüber und ihr denken Sinn
la va to̱ ḍe tefe ḍeka azo̱. Efe susu la enye esia: Egblo̱
der kam stand still an Platz ein nun. Ihr Sinn der war dieser: Sie sagte
na viawo bena gbesigbeke yeaku la, ne [54]*woayi*
zu Kinder die, daß wann sie werde sterben, daß sie werden gehen

[54]*ḍaḍi ye ḍe yefe agble ḥoḥo la me, eye woakpa yefe*
begraben sie auf ihr Feld alt das darauf, und sie sollten schnitzen ihr
[55]*amekukuḍaka woalolo ale be ame nateṅu atsitre ḍe eme.*
Mensch tot Kiste (Sarg) groß so, daß Mensch kann stehen darin in.
Azo̱ aḍaka la nayo̱ kple yomedze nusiawo: dzo, tsi, dze.
Nun Sarg der gefüllt mit folgenden Dingen diese: Feuer, Wasser, Salz,
ami, nuḍagbawo, gatsi, fufutoto kple fufutoti. Le ṅkeke fe aḍewo
Fett, Kochtöpfen, Löffel, Fufumörser und Fufustößer. In Tag des einigen
megbe la Yiyi va ku [56]*anyrãkui: abe alesike miese ḥoḥo ene la neuemãke*
darauf Spinne kam tot Heucheltod: wie genau wir hörten schon, ebenso
wowo̱ ne̱. Esi woyi ḍaḍi Yiyi vo̱ megbe, eye zã
sie machten ihr. Als sie gingen beerdigen Spinne fertig darauf, und Nacht
do la, evame be Yiyi fo̱ dogo le aḍaka la me
brach herein, es kam, daß Spinne stand auf heraus aus Sarg der heraus.
yi efe agblelika la fe agbleme eye wòku te aḍewo yi efe aḍaka
ging ihr Nachbar der sein Feld und sie grub Jams einige, ging ihr Sarg
la me [57]*ḍa* [58]*ḍaḍu. Ale ko wole edzi wũ keke vaseḍe esime wòḍu*
der in kochte aß. So nur war machend lange sehr bis als sie aß
efe agblelika la fe agblemenuwo vo̱ keṅ, negbe te adre koe suso̱.
ihr Nachbar der sein Feldfrüchte fertig alle, außer Jams sieben nur blieben.
Azo̱ agbleto̱ la [59]*ḥa nu le efe agblemenuwo ṅuti, menya ameka*
Nun Feldbesitzer der traurig über sein Feldsachen über, nicht wissend wer
gõ̱ le esia wo̱nui o. Agbleto̱ la hã [60]*de* [60]*aḍaṅu*
eigentlich in dieser machte Ding es nicht. Feldbesitzer der auch besann sich
eye wòwo̱ [61/62]*aṅemekpakpe̱ ḍe agble la me, wòle*
und er machte Gummi Mensch geschnitzt, stellte Feld das auf, er war
[63]*ẘu* [64]*fom. Esi Yiyi gava agblea me la ekpo̱*
Trommel schlagend. Als Spinne wiederkam Feld das darauf, sie sah
umeaḍe le ẘu fom, eye Yiyi de asi [65]*ǵeḍudu wu*
Mensch ein war Trommel schlagend, und Spinne begann Tanzen bis
keke va tu [66]*ẘulafola, eye wòdi be yea na asi ame*
soweit kam erreichte Trommler, und sie wollte, daß sie gebe Hand Mensch
la eye amea la [67]*do asi* [67]*ḍa eye wòna asi aṅekpakpe*
der und Mensch der streckte Hand aus und sie gab Hand Klebstoffmann
la, enumãke efe asi le ḍe ame la fe asi fome, eye
der, sofort ihr Hand blieb stecken Mensch der sein Handfläche und
[68]*wòdasi* [68]*ẘiẘlime, yake aṅe la le goṅgoṅ, afimã wole*
sie begann sich loszumachen, aber Gummi der hielt fest, dort sie war
vaseḍe esime ṅuke, eye agbleto̱ la va tu le agble la
bis als Morgen anbrach, und Besitzer der kam traf sie auf Feld das
me, eye wòbiae bena Yiyi woe no̱a nusia wo̱m
darauf, und er fragte sie, daß Spinne macht es tuend Ding dieses machend

tsã. Eye Yiyi de kuku na agbletɔ̃ la eye wòdee le ane
früher. Und Spinne abzog Hut für Besitzer der und er befreite von Gummi
la ɲu. Enumãke esi wòde Yiyi la esi dzo eye wòyi
das davon. Sofort als er befreite Spinne die, sie rann fort und sie ging
agbletɔ̃ la fe akpalitinu nɔa srɔ̃a fe detsi fe [69]*yāḍeḍe*
Besitzer der sein Dachsparren sitzend Frau seine ihre Suppe ihr Geruch
([69]ŵeŵẽ) sem. Esia sɔgbɔ na Yiyi ale bena etsi afimã vaseḍe egbe.
(Geruch) riechend. Dieses genug für Spinne so, daß sie blieb dort bis heute.

Von der Spinne und ihren Kindern, oder wie es kommt, daß die Spinne hinter den Dachsparren ihre Wohnung hat.

Es war einmal vor langer Zeit eine Hungersnot auf der ganzen Erde. Zu jener Zeit gab es reichlich Essen bei der Spinne. Ihr Jams war sehr groß, und Mankani und Plantains hatte sie auch, wie auch ihr Feldnachbar. Aber um ihrer Geldgelüste willen achtete sie nicht ihrer Kinder, die so viele waren, daß man sie nicht zählen konnte, sondern verkaufte ihre Feldfrüchte und bekam viel Geld dafür. Aber trotz ihres vielen eingenommenen Geldes reichte es ihr doch nicht in der Hungersnot. Der Hunger kam über sie und ihre Kinder, und sie kamen in Trübsal genau wie die anderen Leute. Sie nahm ihr Geld und ging zum Feldnachbar, um von ihm Essen zu kaufen, doch der verweigerte. So wurde es ganz traurig mit der Spinne. Die Spinne besann sich täglich wegen des Essens, und ihr Nachdenken kam nun an eine Stelle. Ihre Gedanken waren so: Sie sagte zu ihren Kindern, an dem Tage, an dem sie stürbe, sollten sie sie auf ihrem alten Felde begraben, und sie sollten ihren Sarg so groß schnitzen, daß ein Mensch darin stehen könne. Dann sollte der Sarg gefüllt werden mit Feuer, Wasser, Salz, Fett, Kochtöpfen, Holzlöffeln, Fufumörser und Fufustößer. Einige Tage nachher starb die Spinne einen Heucheltod (sie heuchelte, tot zu sein). Wie sie bestimmt hatte, so taten die Hinterbliebenen ihr. Als sie die Spinne beerdigt hatten und es Nacht geworden war, ging sie aus ihrem Sarg heraus auf des Nachbars Feld, grub etwas Jams heraus und nahm ihn in ihren Sarg, wo sie ihn kochte und aß. So machte sie fort, bis ihres Nachbars Feldfrüchte fast zu Ende waren. Nur noch sieben Stücke Jams waren übriggeblieben. Nun war der Besitzer sehr traurig über sein Feld, wußte aber nicht, wer ihm dieses gemacht habe. Der Feldbesitzer besann sich auch und machte einen geschnitzten Mann mit Klebestoff (Gummi) bestrichen und setzte ihn aufs Feld. Dieser trommelte. Als die Spinne wieder auf dieses Feld kam, sah sie einen Trommler und fing an zu tanzen, bis sie an den Trommler hinkam. Sie wollte dem Menschen die Hand geben, und dieser streckte die Hand aus, und sie gab dem Klebstoffmann ihre Hand; sofort blieb diese in jenes Hand stecken. Sie versuchte sich loszumachen, aber der Gummi hielt fest. Dort blieb sie bis zum Morgengrauen. Der Besitzer

traf sie auf seinem Felde. Er fragte, ob sie das Feldfrüchtestehlen getan habe. Die Spinne bat den Mann, und er machte sie von dem Gummi frei. Sofort floh sie und ging hinter des Feldbesitzers Hauses Dachsparren. Dort roch sie beständig den Duft von der Suppe, die das Weib kochte. Dieses war genug für die Spinne, und so blieb sie dort bis heute.

3. *Gli le Yiyi, lõḥoa kple tokukutọwo ṅuti.*

Fabel über Spinne, Schwiegermutter und Schwerhörige.

Gbeḍeka Yiyi gblọ bena ye lõḥoa maku
Eines Tages Spinne sagte, daß ihre Schwiegermutter nicht gestorben
woayọ ye o mahã? Medidi o kasia wova gblọ ne be
man rufe sie warum? Nicht lang plötzlich man kam sagte ihr, daß
lõḥoa ku. Yiyi tso yi ḍayọ tokukutowo soṅ,
Schwiegermutter gestorben. Spinne aufstand ging rief Schwerhörige viele.
eye wòfle [70]*ḍugo ḍeka na wo bena woada. Wodze mo*
und kaufte Faß ein für sie, daß sie schießen. Sie aufmachten sich Weg
eye woyi. Nusita [71]*wòyọ tokukutọwo* [71]*ḍo la enye, ne yewo*
und sie gingen. Warum sie rief die Tauben herbei ist, wenn sie
de duame eye woḍa nu vẹ la na wo la ye yeaḍui le wogbọ.
erreichten Stadt und man koche Ding her für sie, sie werde essen bei ihnen.
Hafi ne woadze mọ la etsọ ga gãa ḍe eye wògblo
Ehe als sie machten sich auf Weg der kaufte Glocke große eine und sagte
na wo bena ne yewo ḍo duame eye ye fo ga la [72]*woadze*
zu ihnen, daß wenn sie kämen Stadt und sie läute Glocke die, sie sollten
tudada [72]*gọme. Azọ esi woyina eye wole to liam la. Yiyi*
Schießen anfangen. Nun als sie gingen und waren Berg erkletternd, Spinne
wọ blewu eye [73]*wòmu* [73]*dze* [73]*anyi, ke ga la dze aga ga*
machte langsam und sie fiel auf Erde, aber Glocke die fiel Stein groß
ḍe dzi eye wòfo. Azọ esi tokukutọwo se esia la wodze tudada
darauf und läutete. Nun als Schwerhörige hörten dieses sie Schießen
gọme, eye Yiyi [74]*de se* [76]*na wo bena woadzudzọ* [76]*tudada,*
begannen, und Spinne bestimmte für sie, daß sie sollten aufhören Schießen.
gake la [77]*womese ne o, elabena wofe to ku eye womele nyaa deke*
aber sie nicht hörten es, weil ihre Ohr tot und kein Wort ein
sem o, ale be esi wose tudada le du sime yim
hörten nicht, so daß als man hörte Schießen in Stadt, in welche gingen
wole la wodasi gbọgblọme bena aleke woha da tu le du
sie waren, begannen sie mit Sagen, daß wie versammelt schießen in Stadt
sia me egbe.
diese in heute.

Eye esi wodo dua me la du vo le ameawo si.
Und als sie kamen Stadt in die. Pulver zu Ende bei den Leuten.
Ke esi woda nu ve na ameawo la Yiyi gblo na wo blewu bena
Als nun sie kochten her für Leute. die Spinne sagte zu ihnen langsam, daß
miva mi du nua, gake ameawo mese o, (ye eya deka
wir kommen wir essen, aber die Menschen nicht hörten, und sie allein
du nuawo katã. Esi wòva do afe la nukpe lée le nusiawowo nuti
aß Dinge die alle. Als sie kam in Haus das. Scham fing über Ding dieses Tun
ale be [78]*wòde* [78]*edokui* [78]*da* [79]*le* [79]*ameawo* [79]*dome.*
so, daß ausschloß sich selbst von Menschen.

Die Spinne, ihre Schwiegermutter und die Schwerhörigen.

Eines Tages sprach die Spinne: warum sind sie gekommen, mich zu rufen, da doch meine Schwiegermutter nicht gestorben ist. Bald darauf wurde ihr angesagt, ihre Schwiegermutter sei gestorben. Die Spinne rief lauter taube Leute und kaufte ein Fäßchen Pulver, damit sie schießen sollten. Sie machten sich auf den Weg. Warum sie Taube gerufen hatte, war, damit, wenn sie in die Stadt kämen und man ihnen Essen koche, sie dort essen wolle. Ehe sie weggingen, kaufte die Spinne eine große Glocke und sagte zu den tauben Leuten: wenn sie in die Stadt kämen und sie läutete, sollten alle anfangen zu schießen. Als sie nun einen Berg hinaufkletterten, machte die Spinne langsam und fiel hin. Die Glocke fiel auf einen großen Stein und läutete. Als nun die schwerhörigen Leute das hörten, fingen sie an zu schießen Die Spinne befahl ihnen, aufzuhören, doch sie verstanden es nicht. Als man nun in der Stadt, wohin sie wollten, das Schießen hörte, fingen die Bewohner an zu reden: »Wie kommt es, daß man sich versammelt, um in dieser Stadt heute zu schießen?« Während der Zug in die Stadt kam, war das Pulver zu Ende. Als die Stadtleute nun Essen für sie kochten, sagte die Spinne zu den tauben Leuten: »Macht langsam, damit wir essen können.« Doch sie hörten es nicht, und so aß die Spinne alles allein auf.

Als die Spinne wieder nach Hause kam, schämte sie sich so über das, was sie getan hatte, daß sie sich von den Menschen abschloß.

I. Gli le alesi Yiyi wo ahe efe fe
Fabel darüber, wie Spinne tat bezahlte ihre Schuld
na fia la nuti.
dem Könige.

Gbedeka la fiaa de dro agble hehemetowo katã bena
Einst König ein bestellte Land Erdenmenschen alle, daß
woava [80]*fo* [80]*nu na ye. Efle agbo deka de asi wòyi*
sie kommen sprechen zu ihm. Er kaufte Ziegenbock ein, nahm, er ging

gbeame be yeatsǫ aḍa nui na wo. Gake Yiyi ya tsi
Busch der in, daß er nehmen kochen etwas für sie. Aber Spinne sie kam
megbe. Esi wòḍo afisi [82]*wode* [82]*ka agboa* [82]*ḍo la, edo ǧli*
zu spät. Als sie kam an, wo man angebundeu Bock der da, sie schrie
gblǫ bena: Tatrakpoǧiae, mado dzoa [83]*hã̄; ave*
sagte, daß: Tatrakpo König, ich werde machen Feuer das: (Frage) Wald
lǫ̃e yō. Tete Yiyi gblǫ be wobe: mado
widerhallte jō (ja). Dann Spinne sagte, daß er hat gesagt: ich solle machen
dzo la. Le dzoa dodo vǫ megbe la egblǫ be [84]*matso*
Feuer das. Nach Feuer machen fertig nach, sie sagte, daß ich werde stellen
nua [84]*ḍo* [84]*dzo* [84]*dzi mahã̄? Ave galǫ̃e nę eye wògblǫ*
Essen auf Feuer darauf. (Frage.) Wald widerhallte es und sie sagte,
be wòbe matsǫ nua ḍo dzo dzi. Esi nua le
daß er sage, ich solle nehmen Essen auf Feuer darauf. Als Essen war
bibim la egadoǧli gblǫ be matso agbo la mahã̄?
kochend, sie wieder rief, sagte, daß soll ich schlachten Ziege die?
Ave galǫ̃e na nę abe tsã̄ ene, ale wòtso agbo la tsǫe
Wald hallte wider zurück wie früher, so sie schlachtete Ziege die, nahm
ḍo wòbi: egadoǧli gblǫ bena maka viea ḍe
sie sie kochen; sie rief wieder, sagte, daß ich werde versuchen wenig ein
mahã̄? Ave galǫ̃e nę eye wògblǫ be wòbe
Fragepartikel? Wald widerhallte es und sie sagte, daß er sage,
maka viea ḍe aḍu. Ale Yiyi [85]*bǫbǫ* [85]*nǫ* [85]*anyi*
ich solle versuchen wenig ein essen. So Spinne bücken setzen Erde,
trǫ nuawo katã̄ kǫ ḍe agba me dze eḍuḍu gǫme, edui
schüttete Essen alles, nahmen in Schüssel in, begann Essen anfangen, sie aß es
wòvǫ keŋkeŋ ḍuḍǫ agba la me kakãka wòŋǫ kpǫ flǫ.
fertig alles, auslecken Schüssel aus so lange, sie durchlöcherte sah durch.
Esi [86]*wòḍi* [86]*dzudzǫ bo va la fia la bia Yiyi be afika nuawo*
Als sie ausruhte, kam König der, fragte Spinne, daß wo Essen
le mahã̄? Yiyi gblǫ bena mebia wò ne be maḍaa
sei ? Spinne sagte, daß ich fragte dich, ob daß ich solle kochen es,
ale meḍa megabia wò nę be maka viea ḍe aḍu
so ich kochte, ich wieder fragte dich, ob daß ich nehme wenig ein essen,
ale mebe maka viea ḍe aḍu matso,
so ich sagte, ich werde nehmen etwas ein essen, ich werde nehmen,
maka viea ḍe aḍu matso ale wòvǫ keŋ meyale agba la
ich riß ab wenig, aß, ich nahm so, es fertig ganz nichts mehr Schüssel die
me ḍuḍǫ ḍuḍǫ dzi ale wòŋǫ. Fia la gblǫ nę be ye
drin lecken, lecken fort, so sie zersprang. König der sagte ihr, daß er
mele nanekę biam tso esi o negbe agba la dim ye le,
nichts nichts fragend von ihr nicht, nur Schüssel die wünschend er sei,

be wòaḥe na ye, eyata ne yi ḍa ḍi ḍetugbui
daß sie werde zahlen für ihn, daher daß gehen her begehre Jungfrau
matomato (metsi o), ḍekakpui matomato, sǫsike,
nicht erwachsen (nicht groß), Jüngling nicht erwachsen, Pferdeschwanz,
ahadza, lǫelǫe kakplǫ, agbotsuka gã
Blütenrispe des Mais. Wanderstab mit eiserner Zwinge, Ziegenstrick groß
maḍoḍo. Yiyi butame kakāka menya alesi
mit Pflanzensaft gefärbt. Spinne besann sich lange, wußte nicht, wie
wòawǫ aḥe efe fe o. Eyata eyi ḍafo
sie werde machen bezahlen ihre Schuld nicht. Daher sie ging grub
bli'gble suǫa ḍe fã bliwo ḍe ɛme womie. Gbeḍeka la Yiyi yi
Kornfeld kleines ein, besäte Korn hinein wuchs. Eines Tages Spinne ging
agblea me kasia wòakpǫ atsiatsi (tekle) enye esi le efe bli la
Feld das auf, plötzlich sie sah Vogel (tekle) ist es ihr Mais das
kam. Yiyi gblǫ nǫ be kanui kae ḍoḍo. Atsiatsi
aufscharrend. Spinne sagte ihm, daß aufscharren Ding langsam. Atsiatsi
la biae be nya ka dzoa? Yiyi gblǫ nǫ be nye
der fragte sie, daß Wort welches ereignet? Spinne sagte ihm, daß ist
ḍudo fia fe wute me wòño kpǫ flǫ eye wòbe
geleckt König seine Schüssel in. sie durchleckt sah durch und er sagt
ḍetugbui matomato, ḍekakpui matomato, sǫsike,
Mädchen nicht erwachsen. Jüngling nicht erwachsen, Pferdeschwanz,
ahadza, lǫelǫe kakplǫ, agbotsuka gã
Mais-Blütenrispe. Wanderstab mit eiserner Zwinge, Ziegenstrick groß
maḍoḍo, nye mele ena ye o, wò atsiatsi ele ena ge.
mit Pflanzensaft gefärbt, ich nicht gebe nicht. du Vogel wirst es tun.
Atsiatsi yi [87]ḍa [87]azi, kasia nyia ḍe va gbãe nǫ, atsiatsi
Vogel ging legte Ei, plötzlich Kuh eine kam, zerbrach es ihm, Vogel
la gblǫ nǫ be gbã mui gbãe ḍoḍo (wǫe blewu).
der sagte ihr daß, zertrete Ding, zertrete es langsam (mache es langsam).
Nyi la biae be nya ka dzo? Atsiatsi la gblǫ nǫ
Kuh die fragte ihn, daß Wort welches ereignet? Vogel der sagte ihr,
bena: Nye kanu le Yiyi gble, Yiyi be ye ḍudo
daß: Ich habe gescharrt auf Spinne Feld, Spinne, daß sie ausgeleckt
fia fe wute wòño kpǫ flǫ eye wòbe ḍetugbui
König seine Schüssel sie durchlöcherte sah hindurch und er sagte Mädchen
matomato, ḍekakpui matomato, sǫsike, ahadza,
nicht erwachsen, Jüngling nicht erwachsen, Pferdeschwanz, Mais-Blütenrispe,
lǫelǫe kakplǫ, agbotsuka gã maḍoḍo,
Wanderstab mit eiserner Zwinge, Ziegenstrick groß mit Pflanzensaft gefärbt,
nye mele ena ye o, wò nyi ele ena ge. Nyi la le tsatsam
ich werde es nicht tun, du Kuh wirst es tun. Kuh die war wandernd

kakāka eye taa ḍe kli eye wògblo̱ na ta la bena kli nui
weit und Teich ein stieß und sie sagte zu Teich der, daß stoß Ding,
kli ḍo̱ḍo̱, ta la biae be nya ka dzo̱a? Nyi la
stoß langsam, Teich der fragte sie, daß Wort welches ereignet? Kuh die
gblo̱ ne̱ be nye gbã atsiatsi fe azi eye wòbe Yiyi be ye
sagte ihr, daß ich zertrat Vogel sein Ei und er sagte Spinne sagt sie
ḍuḍo̱ fia fe wute wòṅo̱ kpo̱ flo̱ eye
ausgeleckt König seine Schüssel sie durchbrochen, sah hindurch und
wòbe ḍetugbui matomato, ḍekakpui matomato so̱si,
er sagte Mädchen nicht erwachsen, Jüngling nicht erwachsen, Pferdeschwanz,
ahadza, lo̱lo̱e kakplo̱, agbotsuka gã
Mais-Blütenrispe, Wanderstab mit eiserner Zwinge, Ziegenstrick groß
maḍoḍo, nye mele ena ge o, wò tae le ena ge,
mit Pflanzensaft gefärbt, ich werde es nicht tun, du Teich wirst es tun.
Ta la le anyi sẽ, nyõnua ḍe nye esi ḍe efe avo̱ ḍa
Teich der eine Weile ungestört. Frau eine es war nahm ihr Kleid ab,
ḍe ko̱a ḍe dzi va le [88]tsi [88]la [88]lém, ta la gblo̱ ne̱
legte Hügel ein auf kam, war Wasser das fangend. Teich der sagte ihr,
be lé tsi, lé ḍo̱ḍo̱. Nyõnu la biae be nya ka
daß fange Wasser, fange langsam. Frau die fragte ihn, daß Wort welches
dzo̱a? Ta la gblo̱ ne̱ be nye kli nyi, nyi be ye gbã
passiert? Teich der sagte ihr, daß ich stieß Kuh. Kuh sagte, sie zerbrach
atsiatsi fe azi, atsiatsi be ye kanu le Yiyi gble. Yiyi be
Vogel sein Ei. Vogel sagte, er aufscharrte auf Spinne Feld, Spinne sagte,
ye ḍuḍo̱ fia fe wute wòṅo̱ kpo̱ flo̱ eye wòbe
sie ausleckte König seine Schüssel, sie zerbrach, sah hindurch, und er sagte,
ḍetugbui matomato, ḍekakpui matomato, so̱sike, ahadza,
Mädchen nicht erwachsen, Jüngling nicht erwachsen, Pferdeschwanz, ahadza,
lo̱elo̱e kakplo̱, agbotsuka gã maḍoḍo, nye mele ena ge o, wo
lo̱elo̱e kakplo̱, agbotsuka gã maḍoḍo, ich werde es nicht tun nicht, du
nyõnu sia koe le ena ge. Kasia nyõnu la be yeakpo̱ efe avo̱
Frau diese nur wirst es tun. Plötzlich Frau die sagte, sie sehe ihr Kleid,
si [89]wòtso̱ [89]ḍa [89]ḍe ko̱a dzi la babaa ḍe nye esi le eḍum,
das sie gelegt auf Termitenhügel darauf, Termite eine es ist ist essend.
Nyõnu la gblo̱ ne̱ be ḍu nui ḍui ḍo̱ḍo̱. Baba la biae
Frau die sagte ihr, daß friß Ding, friß langsam. Termite die fragte sie,
be nya ka dzo̱a?, nyõnu la gblo̱ ne̱ be nye le ta, ta
daß Wort welches passiert? Frau die sagte ihr, daß ich stieß Teich, Teich
be ye kli nyi, nyi be ye gbã atsiatsi fe azi, atsiatsi be ye
sagte, er stieß Kuh. Kuh sagte, sie zerbrach Vogel sein Ei. Vogel sagte, er
kanu le Yiyi gble, Yiyi be ye ḍuḍo̱ fia fe wute
scharrte auf Spinne Feld, Spinne sagte, sie ausleckte König seine Schüssel

wòn̄o kpo̱ flo̱ eye wòbe ... wò baba koe le ena ye.
sie zerbrach, sah hindurch und sie sagte ... du Termite allein mußt es tun.
Baba la le anyi šẽ, kasia adogloa ḍe va mi, egblo̱ne
Termite die kurze Zeit ruhig, plötzlich Eidechse eine kam fraß auf, sie sagte,
be mi nui mi ḍoḍo̱. Adoglo biae be nya ka dzo̱a?
daß friß Ding, friß langsam. Eidechse fragte sie, daß Wort welches passiert?
Baba la gblo̱ nu̱ be nye ḍu nyõnua ḍe fe avo̱, nyõnu la be ye
Termite die sagte ihr, daß ich fraß Frau eine ihr Kleid, Frau die sagte, sie
lé ta, ta be ... wò adoglo koe le ena ye. Ñkeke ñdi
stieß Teich, Teich sagte ... du Eidechse allein mußt es tun. Tag Morgen
la nyõnua ḍe gblo̱ na via ñutsui be va, ne miayi
der Frau eine sagte zu Kind, ihr Knabe, daß kommen, daß wir gehen
agble eye ḍevi gblo̱ be nye yina o, eye edada gblo̱ nu̱ be
Feld und Kind sagte, daß ich gehe nicht, und seine Mutter sagte ihm, daß
wòano̱ kokoñte (agbeli wuwu) tom hafi yea
er solle sitzen kokoñte (Stockyams getrocknet) stoßen, bevor sie komme
gbo̱. Le edada fe to̱vo̱ megbe la ḍevi la tso̱e efe añutro̱
zurück. Bei Mutter ihr Rückkehr nachher Kind das nahm sein Pfeil
mo̱ dzi be ye di nane ate, kasia wòakpo̱ adogloa ḍe
Weg auf, daß er wünsche einiges schießen, plötzlich er sah Eidechse eine
enye esi eye wòte. Adoglo la gblo̱ nu̱ be te nui te
es ist und er schoß. Eidechse die sagte ihm, daß schieß Ding, schieß
ḍoḍo̱. Ḍevi la biae be nya ka dzo̱a? Adoglo la
langsam. Kind das fragte sie, daß Wort welches passiert? Eidechse die
gblo̱ nu̱ be nye mi baba, baba be ye ḍu nyõnua ḍe fe
sagte ihm, daß ich fraß Termite, Termite, daß sie fraß Frau eine ihr
avo̱, nyõnua be ye lé ta eye ta be ye kli nyi, nyi
Kleid, Frau sagte, sie badete Teich, und Teich sagte, er stieß Kuh, Kuh
be ... wò ḍevi sia koe le ena ye. Ḍevi la dza yi
sagte ... du Kind dieses allein mußt es tun. Kind das sich entfernte, ging
afeme eye wòbo̱bo̱no̱ avame kpõ nublanuito̱e. Esi edada
Haus in und es setzte sich kommend ruhig betrübt. Als seine Mutter
gbo̱ tso agblea la, ekpo̱ be emeto kokoñte o, eyata
kam vom Felde das, sie sah, daß es nicht gestoßen kokoñte nicht, daher
[90]*wòde* [90]*asi* [90]*efofome, ḍevi la gblo̱ nu̱ be fo nui foe*
sie begann Hand Schlagen, Kind das sagte ihr, daß schlage Ding, schlage es
ḍoḍo̱. Edada biae bena nya ka dzo̱a? Eḍoñu
langsam. Seine Mutter fragte es, daß Wort welches passiert? Es antwortete
nu̱ be nye te adoglo, adoglo be ye nu̱ baba, baba be
ihr, daß ich schoß Eidechse, Eidechse sagte, es fraß Termite, Termite sagte,
ye ḍu nyõnua ḍe avo̱, nyõnu la be ye lé ta, ta be ye
sie fraß Frau eine Kleid, Frau die, daß sie badete Teich, Teich, daß er

kli nyi, nyi be ... wò danye koe le ena ge. Nyõnua bobono
stieß Kuh, Kuh, daß ... du Mutter mein nur mußt es tun. Frau saß
anyi kpo numaḍamaḍae. Esime srõ gbo tso agble la ebiae
wieder stille nicht kochend. Als Mann kam von Feld das, er fragte sie,
bena nukaṅuti emele nuḍam o mahã? Nyõnua zikpi, eye ṅutsua
daß warum sie nicht gekocht nicht? Frau die still, und Mann der
ḍe asi efofome. Nyõnua gblo ne bena fo ame foe
erhob Hand Schlagen. Frau sagte ihm, daß schlage Mensch schlage ihn
ḍoḍo. Ṅutsu biae be: nya ka dzo makã? Nyõnua gblo
langsam. Mann fragte sie, daß Wort welches passiert? Frau die sagte
ne be nye fo vinye eye wòbe ye te adoglo, eye
ihm, daß ich schlug Kind mein und es sagte, es schoß Eidechse, und
adoglo la gblo ne be ... nye mele ena ge o, wò koe le ena
Eidechse die sagte ihm, daß ... ich werde es nicht tun, du allein mußt es
ge. Ṅutsua tsoa efe papahũ [91]*sa* [91]*ḍe* [91]*ali,* [92]*do* [92]*go* [92]*yina. Esi*
tun. Mann der nahm sein Badetuch band sich um, hinaus gehend. Als
wòḍo afememo la papahũ la trozu avo nyuiea ḍe eye
er war Hausweg der Badetuch das verwandelte sich Kleid gutes ein und
wòyi nutula gbo le yoḥome. Nutula la gblo ne be ne yi
er ging Schmied hin in Schmiede. Schmied der sagte ihm, daß er gehe
megbe wẽ, yake egbe. Esi nutula la ḍe efe ga la
zurück wenig, aber er weigerte. Als Schmied der nahm sein Eisen das
le dzoa me eye wòtui la. efiã ṅutsu la fe avo. Tete
aus Feuer und es schlug, es verbrannte Mann der sein Tuch. Dann
nutula la gblo be, megblo na wò be [93]*teyi* [93]*megbe, hafi negbe.*
Schmied der sagte, daß ich sagte zu dir, daß gehe zurück, doch du weigertest.
Ṅutsu la yi edzi gblo ne be nye fo srõnye,
Mann der ging weiter darin sagte ihm, daß ich schlug Frau meine,
srõnye be ye fo ye vi. vinye be ye te adoglo.
Frau meine sagte, sie schlug ihr Kind, Kind mein, daß es schoß Eidechse,
adoglo be ye mi baba. baba be ... nye mele ena ge o.
Eidechse, daß es fraß Termite, Termite daß ... ich werde es nicht tun nicht,
wò nutula sia koe le ena ge. Nutula la yi da ḍi
du Schmied dieser allein mußt es tun. Schmied der ging holte herbei
nuawo katã tso ve na ṅutsula, ṅutsula tsoe na srõa.
Dinge diese alle gab her für Mann. Mann der gab es für Frau die,
srõa hã tsoe na evia. evia hã tsoe yi na adoglo,
Frau die auch gab es für Kind ihr, ihr Kind auch gab es ging zu Eidechse,
adoglo hã tsoe yi na baba. baba hã tsoe na nyõnua.
Eidechse auch gab es ging zu Termite, Termite auch gab es an Frau die,
nyõnua hã tsoe na ta. ta la hã tsoe na nyi, nyi la
Frau die auch gab es an Teich, Teich der auch gab es an Kuh, Kuh die

hã tsǫe na atsiatsi, atsiatsi hã tsǫe na Yiyi, Yiyi hã tsǫe
auch gab es an Vogel, Vogel auch gab es an Spinne, Spinne auch gab es
yi na fia la. Ale Yiyi wǫ he efe fe la enye esi.
ging zu König der. So Spinne machte bezahlte ihre Schulden ist es.

Wie die Spinne dem Könige ihre Schuld bezahlte.

Es geschah einst, daß ein König alle Erdenbewohner rufen ließ, damit sie kämen und er mit ihnen reden könne. Er kaufte einen Ziegenbock und nahm ihn in den Busch, um ihn zu töten und etwas zu kochen. Die Spinne aber kam zu spät. Als sie da anlangte, wo der Ziegenbock angebunden war, schrie sie: »Tatrakpofiae (König Tatrakpo), soll ich Feuer anmachen?« Der Wald warf den Schall zurück, und es klang wie »ja« (*yō*). So sagte die Spinne zu sich selber: er hat geantwortet, ich solle Feuer machen. Dann schrie sie: »Soll ich das Essen aufs Feuer stellen?« Und aus dem Wald hallte es zurück, so daß die Spinne meinte, der König habe geantwortet, sie solle das Essen aufs Feuer stellen. Als das Essen kochte, rief die Spinne: »Soll ich jetzt die Ziege schlachten?« Der Wald hallte wie zuvor: so schlachtete sie die Ziege und kochte sie fertig. Dann rief sie: »Darf ich ein wenig versuchen?« Und wieder kam die gewünschte Antwort zurück. So setzte sich die Spinne hin, schüttete das ganze Essen in die Holzschüssel und fing an zu essen. Sie aß alles auf und leckte die Schüssel so lange aus, bis sie sie durchgeleckt hatte. Als sie ganz fertig war und ausruhte, kam der König und fragte wo das Essen sei. Die Spinne antwortete: »Ich habe dich gefragt und du sagtest, ich soll kochen, und ich tat es. Ich habe dich wieder gefragt, ob ich ein wenig versuchen dürfe, und du hast es mir erlaubt. So habe ich ein wenig weggenommen und gegessen, und noch ein wenig, so war es schließlich zu Ende und nichts mehr in der Schüssel. Dann habe ich die Schüssel ausgeleckt, und sie ist durchgebrochen.« Der König erwiderte, er wolle nichts von ihr zurück haben, nur die Holzschüssel müsse sie ihm bezahlen; deshalb solle sie ihm suchen: ein Mädchen, das noch nicht erwachsen sei, einen noch nicht erwachsenen Jüngling, einen Pferdeschweif, eine Maisblütenrispe, die noch geschlossen sei, einen Wanderstab mit eiserner Zwinge, einen dicken, mit Pflanzensaft gefärbten Ziegenstrick. Die Spinne besann sich hin und her, wußte aber nicht, wie sie dieses fertigbringen sollte. Endlich grub sie ein kleines Maisfeld um und besäte es mit Mais, und dieser ging auf. Eines Tages ging die Spinne aufs Maisfeld und sah, daß Tekle (Atsiatsi), ein Vogel, den Mais ausgescharrt hatte. »Scharre langsam!« sagte sie zu Tekle. Dieser fragte: »Was ist denn los?« Die Spinne sagte: »Ich habe dem König seine Holzschüssel so lange ausgeleckt, bis sie ganz durchgerieben war: nun verlangt er von mir ein junges Mädchen, das noch nicht erwachsen sei, einen noch nicht erwachsenen Jüngling, einen ... Doch ich werde es nicht geben, du, Atsiatsi, wirst es tun.« Der Vogel ging hin und legte Eier. Doch da kam eine Kuh und zertrat dieselben. Der Vogel sagte zu ihr: »Zertrete sie vorsichtig!« Die Kuh fragte: »Was

soll das heißen?« Atsiatsi antwortete: »Ich habe auf dem Felde der Spinne gescharrt, und sie sagte zu mir, sie habe die Holzschüssel des Königs zerbrochen und er verlange von ihr ein junges Mädchen, einen ... Doch sie wolle es nicht geben; ich solle es tun, aber nun wirst du, Kuh, es geben.« Die Kuh wanderte fort, bis sie an einen Teich kam. Dieser stieß sie an, und die Kuh sagte: »Stoße mich sanft an!« Dieser fragte, was es bedeuten solle, und die Kuh erzählte, sie habe die Eier des Vogels zertreten und dieser der Spinne ihr Feld gescharrt und jene des Königs Schüssel ausgeleckt, bis sie zerbrochen sei, und ... Aber nun werde ich es nicht geben, sondern du, Teich, wirst es tun. Der Teich blieb eine Weile ungestört. Da kam eine Frau, nahm ihr Tuch ab, legte es auf einen Termitenhügel und ging zum Baden. Der Teich sprach zu der Frau: »Bade vorsichtig!« Als diese ihn fragte, was geschehen sei, erzählte er ihr von der Kuh, an die er gestoßen sei, von den Vogeleiern, die jene zerbrochen habe usf. Doch nun müsse sie, die Frau, alles geben. Da rief die Frau, sie sehe eben, wie die Termiten ihr Tuch, das sie auf den Haufen gelegt habe, zerfräßen. »Freßt es sachte an!« sagte sie darauf zu den Termiten. Diese wollten wissen, was dies heiße. Darauf erzählte die Frau die ganze Geschichte vom Teich, von der Kuh und weiteres und schloß: »Ich werde aber nichts geben, nun müßt ihr, Termiten, das tun. Die Termiten verhielten sich lange ruhig, da kam eine Eidechse und fraß sie auf. »Friß mich vorsichtig!« sagten sie zu ihr. Auf die Frage, was sie damit meinen, erzählten sie die Geschichte und schloßen: jetzt mußt du, Eidechse, alles geben. Am nächsten Morgen sagte eine Frau zu ihrem Jungen, er solle mit aufs Feld. Dieser aber wollte nicht, so befahl ihm die Mutter, er solle getrockneten Kassada stoßen, bis sie käme. Nachdem die Mutter weggegangen war, nahm der Junge seinen Pfeil und Bogen auf den Weg, um etwas zu schießen. Da sah er eine Eidechse, die er spießte. Diese sagte ihm: »Spieße mich vorsichtig!« Der Junge wollte wissen, was das heißen solle, und die Eidechse erzählte ihm alles und schloß: »Nun werde ich nichts geben, sondern an dir ist es jetzt«. Das Kind ging nach Hause und setzte sich ruhig und ganz betrübt hin. Als die Mutter vom Felde kam, sah sie, daß es kein Kokonte (getrocknete Kassada) gestoßen hatte, so fing sie an, es zu schlagen. Das Kind rief: »Schlage vorsichtig!« und erzählte auf der Mutter Frage alles. »So, nun mußt du alles zurückgeben, nicht ich«, schloß es. Die Frau setzte sich still hin, ohne zu kochen, und als der Mann vom Felde kam, herrschte er sie an, warum sie nicht gekocht habe. Die Frau aber schwieg, und der Mann schlug auf sie los. Sie sagte: »Schlage vorsichtig!« Nun wollte der Mann wissen, was geschehen sei, und sie erzählte ihm alles, auch daß er jetzt die Sachen geben müsse. Der Mann band sich seinen Badelappen um und ging hinaus. Als er auf dem Heimweg war, verwandelte sich der Lappen in ein schönes Umschlagetuch. Er ging nun zum Schmied in seine Schmiede. Dieser sagte zu ihm, er solle etwas zurückgehen, doch der Mann tat es nicht. Als nun der Schmied sein Eisen aus dem Feuer nahm und darauf losschlug, verbrannte es des Mannes Tuch. Der Schmied aber sagte: »Habe ich dich nicht geheißen, zurückzu

gehen?« Doch der Mann antwortete: »Ich habe meine Frau geschlagen; sie sagt, sie habe ihr Kind geschlagen; dieses hat eine Eidechse geschossen; jene hat eine Termite verschluckt; diese einer Frau ein Tuch zerfressen; jene hat in einem Teich gebadet; der hat an eine Kuh hingespült; diese einem Vogel die Eier zertreten; jener einer Spinne das Feld zerscharrt und jene einem König die Holzschüssel durchgeleckt. Der König verlangte von der Spinne ein nicht erwachsenes Mädchen, einen unerwachsenen Jüngling, einen Pferdeschwanz, eine geschlossene Maisblütenrispe, einen Wanderstab mit Eisenzwinge und einen dicken, in Pflanzensaft gefärbten Ziegenstrick. Die Spinne wollte es nun vom Vogel haben, dieser von der Kuh, sie vom Teich, er von der Frau, sie von der Termite, diese von der Eidechse, die vom Knaben, der von der Mutter, sie von mir. Aber nun mußt du es geben. Der Schmied holte alles herbei und gab's dem Manne, der brachte es seiner Frau, die gab es ihrem Kinde, dieses der Eidechse, die der Termite, diese der Frau, die dem Teich, der der Kuh, diese dem Vogel, der der Spinne, und diese brachte es dem König. So bezahlte die Spinne ihre Schuld.

5. *Gli le amegaḥi. lãkle, dzata, adela kple Yiyi ɲuti.*

Fabel vom Wolf. Leoparden, Löwen, Jäger und Spinne.

Evame gbeḍeka bena Yiyi yi ḍe ameyaḥi gbo̱ gblo̱ ne̱
Es geschah eines Tages, daß Spinne ging zum Wolf hin sagte ihm,
bena ne wòana hoka 200, eye ameyaḥi lõ̱ eye wòtso̱e ne̱;
daß, wenn er gebe Hoka 200, und Wolf liebte und er gab es ihr:
egayi lãkle gbo̱ hebia hoka 200, eya hã̄ lõ̱ hetso̱e ne̱; egayi
ging auch Leopard hin fragte Hoka 200, er auch liebte gab es ihr; ging auch
dzata gbo̱ hebia hoka 200, eya hã̄ lõ̱ hetso̱e ne̱; egayi adela
Löwe hin fragte Hoka 200, er auch liebte gab es ihr: ging auch Jäger
gbo̱ hebia hoka 200, eya hã̄ lõ̱ hetso̱e ne̱. Esime wòho̱ ga sia la
hin fragte Hoka 200, er auch liebte gab es ihr. Als sie hatte Geld dieses.
edo ɲkeke ḍeka na woame ene la. [91]*Esime* [91]*ɲkekea* [91]*de* [94]*la*
bestimmte sie Tag ein für sie Menschen vier. Als Tag der kam.
ameyaḥi va bena yeaho̱ yefe ga la, Yiyi ku tsi ne̱ be
Wolf kam, daß er erhalte sein Geld, Spinne brachte Wasser ihm, daß
wòaḍe gbo̱fe ne yeaḥe fe la ne ameyaḥi lõ̱. Kasia
er bade bei ihr, daß sie zahle Schuld die, wenn Wolf liebe. Plötzlich
wòse lãkle ɲko̱ gbo̱na; ameyaḥi bia Yiyi be nuka enye
er hörte Leopard Name kommend; Wolf fragte Spinne, daß, warum es ist
esi sem mele, eḍoeɲu gblo̱ be lãklee ye gbo̱na ye gbo̱.
was hörend ich bin, sie antwortete sagte, daß Leopard er kommend ihr zu.

Amegaḥi gblo̱ ne̱ be [95]*metso̱ nye ga la* [95]*ke,* [96]*wofia* [96]*mo̱m.*
Wolf sagte ihr, daß ich erlasse mein Geld das, du zeige Weg mir,
ne [97]*mato, eye wofia mo̱e, woto. Enumãke*
daß ich werde entkommen und sie zeigte Weg ihm durch den. Bald darauf
lãkle va do eye wògblo̱ na Yiyi bena meva nye ga la
Leopard kam und er sagte zu Spinne, daß ich komme mein Geld das
ḥo̱ ge, Yiyi gblo̱ ne̱ be yi ḍalé tsi mã gbo̱.
nehmend, Spinne sagte ihm, daß gehe hin fange Wasser jenes bei mir.
Esime läkle tu godui la ese dzata fe ṅko̱ eye
Als Leopard löste Schambinde die, er hörte Löwe sein Stimme und
wòbia be ameka gbo̱na, Yiyi gblo̱ bena ḥo̱nye dzatae.
er fragte, daß, wer komme, Spinne sagte, daß Freund mein Löwe.
Egblo̱ ne̱ bena metso̱ nye ga la ke wòfia mo̱m ne
Er sagte ihr, daß ich erlasse mein Geld das, du zeige Weg mir, daß
mato, efia mo̱e eye wòto.
ich werde entkommen, sie zeigte Weg ihm und er entwich auf diesem.
Enumãke dzata hã va, eye wògblo̱ ne̱ bena meva ga la
Sofort Löwe auch kam, und er sagte ihr, daß ich komme Geld das
ḥo̱ ge; Yiyi gblo̱ ne̱ be yi ḍa le tsi mã gbo̱.
nehmend: Spinne sagte ihm, daß gehe hin bade Wasser jenes zuerst.
Esime dzata tu godui pe ko la ese adela fe ṅko̱
Als Löwe löste Schambinde eben nur, er hörte Jäger sein Name
gbo̱na, dzata bia be amekae gbo̱na mahã? Yiyi ḍoeṅu gblo̱
kommend, Löwe fragte, daß, wer kommend? Spinne antwortete sagte,
bena ḥõnye adela gbo̱na gbo̱nye. Dzata gblo̱ ne̱ bena metso̱
daß Freund mein Jäger kommend zu mir. Löwe sagte ihr, daß ich erlasse
nye ga la ke wò, fia mo̱m ne mato. Yiyi gblo̱
mein Geld nehme dir, zeige Weg mir, daß ich ihn gehe. Spinne sagte
ne̱ be va lia ati gã si nyee afe titina la me. Dzata
ihm, daß komme steige Baum groß, der mein Haus Mitte die drin. Löwe
lõ̱ helia atia me. Kasia adela va do, eye wògblo̱ ne̱
liebte, kletterte Baum auf. Plötzlich Jäger kam heran, und er sagte ihr,
be meva nye ga la ḥo̱ ge. Yiyi lõ̱, eye wògblo̱ ne̱
daß ich komme mein Geld das nehmend. Spinne liebte, und sie sagte ihm,
be yi ḍalé tsi mã gbo̱. Esime wòtu godui la
daß gehe hin fange Wasser jenes zuerst. Als er löste Schambinde die,
eyi ḍe tsi la gbo̱, enumãke wòkpo̱ dzata fe luwo̱ le tsia
er ging zu Wasser das hin, sofort er sah Löwe sein Schatten in Wasser
me, eye wòtso ziã tso̱ efe tu dzidze ḍe ṅu nyuie.
drin, und er stand auf sofort, nahm seine Flinte, maß herüber gut,
kping! tu la ḍi eye wòdzo va dze anyi eye wokoe.
kping! Flinte die tönte und es trat ein kam nieder Erde und er zog Fell ab.

Esime wòkoe vo la adela gblo na Yiyi be metso ga
Als er abgezogen es fertig Jäger sagte zu Spinne, daß ich erlasse Geld
la ke wò. Ale Yiyi dzeaḍaṅu aye enye si.
das von dir. So Spinne geschickte List ist es.

Vom Wolf, Leoparden, Löwen, Jäger und der Spinne.

Eines Tages ging die Spinne zum Wolf und bat ihn um 200 Hoka. Der Wolf willigte ein und gab dieses Geld der Spinne. Darauf hielt die Spinne den Leoparden an und bat diesen ebenfalls um 200 Hoka. Auch der Leopard gab das Geld der Spinne. Das gleiche tat sie dann noch beim Löwen und dem Jäger. Als sie alles Geld hatte, bestimmte sie einen Tag, an dem sie alles zurückzahlen wollte. Als der Tag herangekommen war, kam der Wolf, um sein Geld abzuholen. Die Spinne brachte Wasser herbei, setzte es dem Wolf vor und sagte, er möge sich zuerst baden, danach wolle sie ihm die Schuld bezahlen. Plötzlich hörte sie den Leoparden herankommen. Der Wolf fragte die Spinne: »Was ist das, was ich da höre?« Sie antwortete: »Es ist der Leopard, der zu mir will.« Darauf bat der Wolf die Spinne, ihm nicht das Geld zu geben, sondern ihm nur schnell den ersten Weg zu zeigen, auf dem er entkommen könnte. Das erfüllte die Spinne sofort. Jetzt kam der Leopard und sagte, er komme, sein Geld zu holen. Wiederum antwortete die Spinne: »Geh und bade zuerst, dann komme!« Als der Leopard seinen Lendenschurz aufknöpfte, hörte er den Löwen und fragte die Spinne: »Was ist denn das?« Die Spinne antwortete: »Das ist mein Freund, der Löwe.« Da rief der Leopard: »Die Schuld soll dir erlassen sein, zeige mir nur den Weg, auf dem ich fortkomme!« Die Spinne erfüllte den Wunsch sofort. Darauf kam der Löwe herein: »Ich möchte meine Schuld einfordern.« »Bade zuerst!«, sagte die Spinne. Eben hatte der Löwe seinen Lendenschurz abgelegt, da hörte er den Jäger ankommen. Er fragte die Spinne: »Wen höre ich da denn kommen?« »Es ist nur mein Freund, der Jäger,« antwortete die Spinne; »er kommt, mich kurz zu besuchen.« »Ach zeige mir schnell einen Weg zur Flucht,« rief der Löwe, »die Schuld will ich dir schenken.« Die Spinne riet ihm, auf den hohen Baum in der Mitte des Hofes zu klettern. Der Löwe war damit zufrieden und kletterte auf den Baum. Nun trat der Jäger in den Hof und verlangte sein Geld zurück. »Ja, bade zuerst!«, sagte die Spinne. Als der Jäger seinen Lendenschurz ablegen wollte, sah er im Wasser den Schatten des Löwen. Sofort stand er auf und griff nach seiner Flinte und maß die Entfernung. »Kping!«, sagte die Flinte, und der Löwe fiel herab. Der Jäger zog ihm das Fell ab, und als er fertig war, sagte er zur Spinne: »Ich erlasse dir die Schuld,« und ging mit dem Fell weg. So wußte die Spinne sich Rat zu schaffen.

6. *Gli le Dzodzro, Yiyi. Atawa kple Atawa Kuma ṅuti*
Fabel über Umsonst, Spinne, Atawa und Atawa Kuma.

Gbeḍeka la awa va dzo̱ ḍe dukowo dome eye wosi
Einst Krieg kam ereignete zwischen Völkern zwischen und fliehen
duko̱ ḍeka lé nyõnuwo kple ḍeviwo sia keṅkeṅ. Wole Atawa kple
Volk ein fing Frauen und Kinder beide alle. Man fing Atawa und
Atawa Kuma fe dzilawo eye wowu wo. Emegbe la Dzodzro kple
Atawa Kuma ihre Eltern und man tötete sie. Nachher Umsonst und
Yiyi woḍo tame bena yewoa ḍe Atawa kple Atawa
Spinne besannen sich, daß sie wollten heiraten Atawa und Atawa
Kuma, amesiwo nye [98]*venoviwo la. Esi woyi la Yiyi be*
Kuma Menschen die waren Zwillinge. Als sie gingen, Spinne, daß
yeaḍe sueto̱, elabena eyae [99]*dze tugbe. Dzodzro hã lõ bena*
sie wolle heiraten Kleine, weil die ihr gut gefiel. Umsonst auch liebte, daß
yeaḍe tsitsitò la nenemã. Woḍe srõ la vo̱ eye le ṅufoke
sie heirate Älteste die ebenso. Geheiratet Frau die fertig, und am Morgen
la wokplo̱ wofe srõwo yina afee. Esi wole moa
der, sie führten ihre Frauen gingen nach Hause. Als sie waren Weg
dzi yina woḍo mo̱dzeve aḍe nu, mo̱awo dometo
der auf gehend, sie erreichten Weg teilend zwei einen hin, Wege unter
ḍeka enye mo̱ḥeḥe eye evelia enye apeṅko̱mo̱. [100]*Mo̱ḥeḥe la*
ein war Wegsperre und zweiter war guter Weg. Weg versperrt der
enye Dzodzro fe mo̱. Esi wodze le mo̱a woame eve fe
war Umsonst sein Weg. Als sie kamen am Weg der beiden zwei sein
godofe la woḍo mo̱tata me. Mo̱tata la
Kreuzungspunkt der, stießen sie Weg neu angelegt darauf. Weg neu der
enye Yiyi fe mo̱. Esi wodze edzi, enumãke la woḍoḍo
war Spinne ihr Weg. Als sie zogen weiter darauf, bald der sie stießen
mo̱ḥeḥe me, eye wozo̱ wu yi ḍe Yiyi fe dume
Weg Hindernis in und sie wanderten lange gingen in Spinne ihre Stadt.
Le wofe ḍoḍome la Atawa Kuma bia esrõa Yiyi bena
In ihrem Ankommen das Atawa Kuma fragte Mann der Spinne, daß
afika enye efe ḥome mahã? Yiyi ḍoeṅu ne bena neyi
wo sei sein Haus drin. Spinne antwortete ihr, daß du gehst
ati to me le afimã eye wòadro̱ ḍe afimã. Edasi avifafame
Baum zwischen in dort und sie ging dorthin. Sie begann Weinen
meḍu naneke kpo̱ o ṅkeke etõ soṅ. Esi wole esia
nichts essend, nichts sehend nicht Tage drei ganz. Als sie war dieses
wo̱wo̱ dzi eno̱via Atawa kple Dzodzro woyi ḍa ḍo [101]*dzifo*
tuend darauf, ihre Schwester Atawa und Umsonst gingen hin oben

[101]*hǫme le agbe dum kple dzidzǫ. Atawa Kuma ɖo tame bena*
Haus in war Leben essend mit Freude. Atawa Kuma beschloß, daß
yeasi le Yiyi gbǫ, ayi ye nǫvi Atawa gbǫ le
sie fliehn von Spinne weg, werde gehen ihre Schwester Atawa zu in
Dzodzro feme. Eyata wòdzo nǫ dzi kple konyifafa gã ŋutǫ.
Umsonst Haus in. Daher sie machte Weg auf mit Trauer groß sehr.
Esi wòva ɖo hǫ la te la eyi eɖokui me eye
Als sie kam erreichte Haus das beinahe, sie ging sich selbst in und
wògafi la edzi wu tsã. Elia dzifohǫ la eye wòyǫ enǫvia
sie weinte fort mehr früher. Sie stieg Haus das und sie rief ihre Schwester
va egbǫe. Egblǫ nya siwo katã Yiyi gblǫ ɖe ein kple
kommen zu ihr. Sie sagte Wort, welche alle Spinne sagte darüber und
afisi Yiyi yǫ be afe la na nǫvia keŋkeŋ. Nya siawo
wo Spinne ruft, daß Haus das für Verwandte durchaus. Worte diese
megbe la Dzodzro bena yea ɖe eya hã akpe ɖe enǫvia
nachher Umsonst, daß er werde heiraten sie auch zu ihrer Schwester
ŋu eye wòlõ, eɖe woame eve la, eye wole
dazu und sie liebte, er heiratete sie Menschen zwei und waren
afea me kple dzidzǫ. Medidi kura hafi Yiyi hã vaɖo
Haus das drin mit Freude. Nicht lange garnicht, dann Spinne auch kam
Dzodzro feme be yeva ye srǫ̃ kplǫ ge o, esrǫ̃a
Umsonst Haus in, daß sie komme ihre Frau holen nicht, ihre Frau
gbe be ye mele yiyi ge o. Eyata wòdzo eye
weigerte, daß sie nicht gehe nicht. Daher sie entfernte sich und
wòyi ɖafle hę yeye ɑlafa ece le Akra eye wògbǫ
sie ging kaufen Messer neue Hundert zwei in Akra und sie kam zurück,
va ɖe do gãa ɖe ɖe Dzodzro fe hǫnu eye wòyǫe gblǫ
kam grub Loch groß ein bei Umsonst sein Haus und sie rief ihm sagte
bena: Dzodzro, Dzodzro, va kpǫ ɑdzodalawo fe haa ɖe nye esi
daß: Umsonst, Umsonst, komme sieh Räuber sein Bande eine ist es
gbǫna ɖe efeme, eyata neva, ne yewoanya wo. Gake
kommend zu dein Haus, daher du komme, daß wir sie vertreiben. Aber
egbe be ye megbǫna o. Gbe ɓubu gbe Yiyi la
er weigerte, daß er nicht komme nicht. Tag anderer Tag Spinne die
ɣli dom sesĩe bena: Dzodzro neva hǫ na ye lõ dzodalawo le
schrie laut, daß Umsonst du komme hilf für sie Räuber sind
ye fom vevie ye be yeaku. Dzodzro gbe, ele
sie schlagend stark, sie daß sie werde sterben. Umsonst weigerte, war
ɣlia sem hafi gbe, ele ɣli la dzi gale
Geschrei hörende, dennoch weigerte, sie war Geschrei das weiter wieder
edzi, [102]ɖome vee Dzodzro, ale eti ŋutǫ azǫ bena yeayi [103]aɖa hǫ
weiter, ärgerlich Umsonst, so er sprang sehr nun, daß er gehe helfen

na Yiyi. Esi wòle du la sim alea la eva yede do si Yiyi
zu Spinne. Als er war rennend so. er kam fiel Loch das Spinne
de tsǫ̱ heawo kǫ̱ de ene la eye wòku. Yiyi lǫ̱ anyi
machte, nahm Messer die warf hinein und er starb. Spinne warf Erde
tsǫ̱ edzi. Eyi esrɔ̃awo ghǫ̱ ghlǫ̱. bena yewu wòsrɔ̃ la,
nahm darauf. Sie ging Frauen seinen hin sagte. daß sie getötet ihren Mann.
wodasi avifafame. Dzodzro fe ku la le amesiame
sie begannen Weinen. Umsonst sein Tod der auf Mensch dieser Mensch
vem vasede egbegbeke. elabena Dzodzro enye domenyotǫ̱. Eyata ne
schmerzlich bis heute Tag. denn Umsonst war Gütiger. Daher wenn
deviwo le avifam eye amea de bia wofe dzilawo bena nuka
Kinder sind weinend und Mensch ein fragt ihre Eltern. daß warum
fam wole hã̃ la, woyblǫna ne bena »dzodzro» fam wole.
weinend sie sind auch. man sagend. daß daß »umsonst« weinend sie sind.

Über »Umsonst«, die Spinne. Atawa und Atawa Kuma.

Einmal brach ein großer Krieg zwischen einigen Völkern aus. und ein Volk mit seinen Frauen und Kindern wurde in die Flucht geschlagen. Man hatte Atawa und Atawa Kumas Eltern auch gefangen und getötet. Nach einiger Zeit beschlossen die Spinne und Dzodzro (Umsonst). sie wollten Atawa und Atawa Kuma heiraten. Diese waren Zwillinge. Die Spinne sagte. sie wolle die Kleine heiraten. weil die ihr so gut gefiele. So wollte »Umsonst« die Ältere nehmen. Am Tage nach der Hochzeit führten sie ihre Frauen nach Hause. Als sie unterwegs waren. kamen sie an einen sich teilenden Weg. Der eine Weg war verwachsen. und der andere war gut. Der verwachsene Weg war Dzodzros Straße. Als sie an den Kreuzungspunkt der beiden Wege kamen. stießen sie an einen neuangelegten Weg. Dieser war Yiyis Straße. Als sie diesen Weg weiterzogen, war auch er schlecht und verwachsen. Sie wanderten lange. bis sie in Yiyis Stadt kamen. Als sie dort waren. fragte Atawa Kuma ihren Mann, wo sein Haus sei. Die Spinne (Yiyi) sagte. sie solle zwischen die Bäume dort gehen, und sie ging dort hin. Nun fing die junge Frau an zu weinen und aß 3 Tage lang nichts. Während sie dieses tat. waren ihre Schwester Atawa und Dzodzro in einem Stockwerkhause und freuten sich ihres Lebens. Atawa Kuma beschloß. von Yiyi zu fliehen und zu ihrer Schwester Atawa in Dzodzros Haus zu gehen. Deshalb machte sie sich voll Trauer auf den Weg. Als sie in die Nähe des Hauses kam. besann sie sich und weinte noch mehr. Dann stieg sie ins Haus hinauf und rief ihre Schwester zu sich. Sie erzählte ihr alles. was die Spinne zu ihr gesagt hatte und was die Spinnen ihr Heim nennen. Nach diesem sagte Dzodzro, er wolle sie auch noch zu ihrer Schwester als Frau nehmen. und sie war damit einverstanden. Dzodzro heiratete beide. und sie lebten alle fröhlich zusammen.

Aber nicht lange nachher kam Yiyi auch zu Dzodzros Haus, um seine Frau zu holen. Diese aber verweigerte mitzugehen. Deshalb entfernte die Spinne sich und kaufte 200 neue Messer in Akra, kam zurück und grub ein tiefes Loch bei dem Haus von Dzodzro. Dann rief die Spinne: »Dzodzro, Dzodzro, komm und sieh die Räuberbande, die zu deinem Hause kommt, komme deshalb, damit wir sie vertreiben.« Dzodzro kam aber nicht. Eines andern Tages schrie die Spinne laut: »Dzodzro, komm und hilf mir, die Räuber schlagen mich so, daß ich sterbe, hilf mir doch!« Dzodzro tat, als ob er das Geschrei nicht höre, doch Yiyi schrie weiter, bis Dzodzro ärgerlich wurde und hinaussprang, um Yiyi zu helfen. Als er so rannte, fiel er in das Loch, in welches Yiyi die Messer geworfen hatte, und Dzodzro starb. Yiyi warf Erde über ihn und bedeckte ihn damit. Dann lief die Spinne zu den Frauen und rief, sie habe ihren Mann getötet. Diese fingen an zu weinen und gingen weinend an ihres Mannes Grab. Dzodzros Tod betrübte alle Menschen bis auf den heutigen Tag, denn er war ein Gütiger. Wenn deshalb die Kinder weinen und jemand die Eltern fragt, warum sie weinen, wird ihnen geantwortet: sie weinen umsonst (dzodzro).

7. *Gli le fia. agbotsu kple Yiyi ƞuti.*
Fabel vom König. Ziegenbock und Spinne.

Evame gbeɖeka bena fia ɖo agbotsu ɖe anyi, bena
Es ereignete sich eines Tages, daß König setzte Ziegenbock fest, daß
nenye be ye dada ku la, ne yeatsoe adii.
falls es sei, daß seine Mutter sterbe, daß er ihn nehme mitbegraben.
Agbotsu la lolo abe nentsui ene, ale bena [104]*wòle ƞu biam na*
Ziegenbock der groß wie Rind, so daß er bettelte an
amesiame. Gbeɖeka Yiyi va to fia fe ɳo ƞuti yina
jedermann. Eines Tages Spinne kam an König sein Haus vorbei gehend
èkpo agbotsu gã la, èbia ƞu na eya hã. Èyi
sie sah Ziegenbock groß der, er fragend etwas von ihr auch. Sie ging
fia gbo gblo ne bena wòatso agbotsu la na ye.
König zu sagte ihm, daß er geben solle Ziegenbock der für sie,
yeatso ɖu, ale bena ne da wò ku la natsom
sie ihn nehme aufessen, so daß, wenn Mutter seine sterbe, sie mitbeerdigt
aɖii. Fia lõ tso agbotsua na Yiyi kple dzidzo.
wolle werden. König liebte es, nahm Ziegenbock gab Spinne mit Freuden.
Le kwasiɖa etõ me pẽ la fiano ku, eye fia do ame
In Woche drei in genau Königsmutter starb, und König schickte Mensch
ɖe Yiyi bena ye dada ku, eyata le tso fe ƞu, si
ein Spinne, daß seine Mutter gestorben, daher am nächsten Morgen, der
ybona keke ye la, ne wòava yeatso ye dada adi
kommende sei, daß hinkommen solle sie nehmen seine Mutter begraben

kplii. Esi Yiyi se esia la, èyi ḍa kpa dze ḍe via Yẽ
mit ihr. Als Spinne hörte dieses, sie ging machte Flöte eine Sohn Yẽ
Foli si, eye wòḍoe ati kọkọ, si le fia fe ġenu la me le
Foli und schickte ihn Baum hoch, der bei König sein Weg in
zãme amea ḍeke manyamanya. Fianọ ḍiġi ḍo, eye wole
Nacht Mensch kein Nichtwissen. Königsmutter Beerdigung kam, und man
tsotsom bena woayi eḍofe. Ale wotsọ fianọ
aufmachte sich, daß man ging sie zu begraben. So nahm man Königsmutter
kple Yiyi ḍiḍi ge. Kasia Yiyi [105]*deasi hadzidzi me bena:*
und Spinne zum Beerdigen. Plötzlich Spinne begann Gesang mit so:

Hōyi hō nye kple fianọ ke la tso gbea.
Hōyi hō, mich und Königsfrau die begräbt man.

Hōyi hō, nye kple fianọ ke la tso gbea.
Hōyi hō, mich und Königsfrau die begräbt man.

Esime wotso pe la via hã le hadzidzi me kple dze la
Als man wegging eben, Kind das auch in Gesang drin mit Flöte der
bena: ne Yiyi ku la [106]*tsi magadza o. ameawo tsrõ.*
so: wenn Spinne gestorben Regen nicht kommt. Menschen verderben.
te, maṅkani, agbeli, anagotee, bli kple etọtọwo magatsi
Yams, Tara, Kassada, Süßkartoffel, Mais und ihre Arten werden wachsen
o.
nicht.

Ale fia kpọ, bena nenye be yetsọ Yiyi heḍi kple ye
So König sah, daß es sei, daß er nehme Spinne begrabe mit seine
dada la, ekemã amewo atsrõ, eye fia ḍe asi le Yiyi ṅuti to
Mutter, dann Menschen verderben, und König ließ Spinne los durch
efe ayedzedze me.
ihre Schlauheit.

Vom König, Ziegenbock und der Spinne.

Eines Tages setzte der König einen Ziegenbock fest, damit er, falls seine Mutter (des Königs Mutter) gestorben sei, diesen mit ihr begraben könne. Der Ziegenbock war so groß wie ein Rind, so daß er jeden anbettelte. Eines Tages ging die Spinne am Königshause vorbei und sah den großen Ziegenbock, der auch von ihr etwas begehrte.

Sie ging zum König und sagte, er solle ihr den Bock geben, damit sie ihn aufäße, denn, wenn seine Mutter sterbe, wolle sie sich mit derselben begraben lassen. Der König willigte ein und gab ihr diesen Ziegenbock mit Freuden. Gerade drei Wochen nachher starb die Königsmutter, und der König schickte jemand zur Spinne, daß seine Mutter gestorben sei und am nächsten Morgen beerdigt werden solle; sie solle kommen und sich mitbegraben lassen. Als die Spinne dies hörte, machte sie für ihren Sohn Yẽ Foli eine Flöte und schickte ihn in jener Nacht auf einen hohen

Baum am Wege des Königs, so daß es niemand wußte. Die Beerdigungszeit der Königsmutter war herangekommen, und sie gingen, sie zu begraben. So nahmen sie die Tote und die Spinne zum Beerdigen. Gleich fing die Spinne an zu singen: »Hōyi hō, mich und die Königsfrau begräbt man.« Als sie eben weggingen, sang das Spinnenkind auch mit der Flöte: Wenn die Spinne gestorben, wird es nicht mehr regnen, die Menschen werden verderben; Yams, Taro, Kassada, Süßkartoffeln, Mais und ihre Arten werden nicht wachsen!

Daran sah der König, daß, wenn er die Spinne mit seiner Mutter begrabe, die Menschen verdürben, und der König ließ die Spinne ihrer Schlauheit willen los.

8. *Gli le Yiyi kple fiaa ḍe ŋuti.*

Fabel von Spinne und König ein.

Evame gbeḍeka bena fia fe agbotsua ḍe le anyi
Es ereignete Tages ein, daß König sein Ziegenbock ein war bei ihm
gbaḍegbe. Do va to ŋuto eye amaḍeke mekpo nuḍuḍu o. Yiyi
einst. Hunger kam stark und Mensch ein nicht sah Essen nicht. Spinne
hã le tsatsam, gake mekpo naneke na viawo be
auch war herumlaufend, aber nicht sah nichts für Kinder ihre,
woaḍu o. Eyata gbeḍeka esi fia fe agbotsu va efe
daß sie aßen nicht. Daher einst als König sein Ziegenbock kam sein
afeme la, elé enumãke eye wòwui hele ḍaḍa ḍum. Fia la
Haus daß, sie fing sofort und sie tötete zum Kochen essen. König der
dokpo gblo bena amekae lé yefe agbotsu mahã? Eye mese
forschte sagte, daß Mensch welcher fing sein Ziegenbock? Und nicht hörte
ameaḍeke fe ŋko o. Esi fiẽ yi ḍo la fia gblo na
Mensch ein sein Name nicht. Als Abend ging kommend König sagte zu
efe subolawo bena woano amewo fe dem. Ale wole amewo fe
sein Diener, daß sie sollten Menschen Haus gehen. So sie Mensch Haus
dem eye wova Yiyi fe afe. Esi wova la Yiyi le nuḍam
gehend und sie kamen Spinne ihr Haus. Als sie kamen Spinne war kochend
eye wògblo be vinyewo: nuka dim miele mahã?
und sie sagte, daß Kinder meine: was begehrend ihr? (Fragepartikel.)
Eye wogblo ne bena nuka ḍam nele mahã? Esi wowui la, wokpo
Und sie sagten ihr, daß was kochend bist du? Als sie öffneten, sie sahen
fia fe agbotsu la fe là. Eye wolée heyi
König sein Ziegenbock der sein Fleisch. Und sie ergriffen sie, gingen
fia la gbo, gblo ne bena Yiyi nye amesike fi agbotsu la. Fia
König hin, sagen ihm, daß Spinne ist Mensch, der stahl Ziegenbock. König
gblo na Yiyi bena yeawui, elabena trõ — gbotsu wònye.
sagte zu Spinne, daß er sie werde töten, weil Gott — Ziegenbock es sei.

Eyata Yiyi va bia viawo bena ne ye ku la. aleke
Daher Spinne kam. fragte Kinder ihre. daß wenn sie sterbe, wie
woafavi na ye mahã? Ebia via tsitsitɔ sike fe
sie werden trauern für sie? Sie fragte Kind ihr ältestes, wessen sein
ŋkɔ nye Foli. Foli gblɔ be yeafavi na wò he: tataye,
Name ist Foli. Foli sagte. daß ich werde weinen für dich so: Vater mein.
tataye. Wokatã gblɔ bena yewoafavi nenemã, neyhe deka ko
Vater mein. Sie alte sagten, daß sie weinen werden so, außer ein nur
gblɔna: fofo Yiyi nyuie dè? Ale Yiyi dadɔ desi be
sagend: Vater Spinne gut wo? So Spinne schickte Klippdachs. daß
wòade lũ na ye. Desi va de lũ nɛ nyuie yi
er solle graben Gang für sie. Klippdachs kam grub Gang ihr gut. ging
trɔ̃ la fe agbadome. Yiyi tsɔ via yida de ame. Fia
Gott der sein Schutzdach. Spinne nahm Kind ihr setzte hinein. König
do ame da wòva le Yiyi. yi de wuwu ye. Fia na efe
sandte Mensch. er komme fangen Spinne. gehen töten. König ließ sein
[107]*amewula wòtsɔ hɛ dadɛ nyuie be yewòatso vɛ nɛ la.*
Henker. er nehme Messer scharf gut. daß er sie sollen töten herbringen.
Wose haa de le didim bena: Yiyi nenayinayinayina.
Sie hörten Gesang ein war lautend so: Spinne wird nicht gehen
vidzawo nenayinayinayina. Yiyi nenayinayinayina Yiyi
von Kindern ihren. wird nicht gehen. Spinne wird nicht gehen. Spinne
laku femefe dzimadzɔ feme o. Dɔ la ta feme me dzimadzɔ
Tod Haus ohne Freude Haus. Hunger der Haus in keine Freude
femefe o. Yiyi nenayinayinayina. vidzawo nenayinayinayina.
Haus nicht. Spinne wird nicht gehen von Kindern wird nicht gehen.
Ale wodasi le Yiyi ŋu, eye woghlɔ bena yewo fe trɔ̃ wole
So sie ließen ab Spinne, und sie sagten, daß ihr Gott sei
nufom. Fia la gblɔ bena yewofe trɔ̃wo ghlɔ bena nu
sprechend. König der sagte. daß ihre Götter sagen. daß wenn
womedeasi le Yiyi ŋu o la ekemã dɔ nato nutɔ
sie nicht lassen von Spinne nicht. dann Hunger werde kommen sehr
eye dzidzɔ manɔ du la me o: nenem yewofe trɔ̃wo ghlɔ.
und Freude nicht bleiben Stadt der in nicht: so ihre Götter sagen.
Wònye via le hadzim hafi. Eye wodea si le Yiyi ŋu. Yiyi
Es war Kind ihr war singend so. Und sie ließen ab von Spinne. Spinne
kple viawo kpɔ dzidzɔ eye watsɔ ŋkɔ bena: Kumasekpɔ.
und Kinder ihre sahen Freude und sie gaben Namen so: Kumasekpɔ.
elabena [108]*efo* [108]*wokatã* [108]*tɔ. Yiyi le vasedɛ efe kume ku.*
denn es schlug sie alle. Spinne liebte es bis ihr Tod zu.

Von der Spinne und einem König.

Einmal hatte ein König einen Ziegenbock. Es kam aber eine solche Hungersnot, daß niemand mehr Essen fand. Auch die Spinne lief herum, fand aber nichts für ihre Kinder zu essen. Als nun eines Tages der Königsziegenbock in ihr Haus kam, fing sie ihn sofort, tötete und kochte ihn, um ihn aufzuessen. Der König forschte nach, wer seinen Ziegenbock gefangen hätte, erfuhr aber nichts. Als es Abend geworden war, sagte der König zu seinen Dienern, sie sollten in jedes Haus gehen. So gingen sie überall hin und kamen auch zur Spinne. Diese war gerade am Kochen, als sie herein kamen, und sagte zu ihnen: »Meine Kinder, was wollt ihr denn?« Diese erwiderten: »was kochst du denn?« Als sie den Topfdeckel aufnahmen, sahen sie das Fleisch von des Königs Ziegenbock. Sie ergriffen die Spinne, brachten sie zum König und sagten: »Die Spinne ist diejenige, die den Ziegenbock gestohlen hat.« Der König teilte der Spinne mit, daß sie getötet werde, denn es sei der Ziegenbock ihres Gottes gewesen. Die Spinne fragte daraufhin ihre Kinder, wie sie über sie trauern wollten, wenn sie tot sei. Sie fragte ihren Ältesten, der Foli hieß. Foli sagte, er wolle so weinen: tata ye, tata ye, mein Vater, mein Vater. Alle sagten, sie wollten so weinen, nur eines sagte, es werde weinen: fofo Yiyi nyuie de?, wo ist der gute Vater Spinne? So schickte die Spinne den Klippdachs, er solle ihr einen Gang graben. Dieser grub ihr einen Gang bis unter das Schutzdach des Götzen, und die Spinne setzte jenes Kind da hinein. Darauf schickte der König jemanden, die Spinne zu greifen und zu töten. Er ließ seinen Henker ein scharfes Messer mitnehmen, um sie zu töten und herzubringen. Da hörten sie einen Gesang:

»Die Spinne wird nicht von ihren Kindern gehen,
die Spinne wird nicht von ihren Kindern gehen.
Wenn die Spinne stirbt, wird keine Freude mehr im Hause sein.
Hunger wird ins Haus kommen, in das freudenlose Haus.
Die Spinne wird nicht von ihren Kindern gehen, nicht von ihren Kindern gehen.«

So ließen sie von der Spinne ab und sagten, ihr Gott spräche. Der König verkündigte: ihre Götter hätten gesagt, wenn sie nicht von der Spinne abließen, dann würde die Hungersnot sehr schlimm werden und keine Freude in der Stadt bleiben.

So hätten die Götter gesagt. Doch es war das Spinnenkind, das so sang. Sie ließen die Spinne los. Die Spinne aber und ihre Kinder freuten sich, und sie gaben dem einen Kinde den Namen: Kumasekpo, da es klüger als sie alle war. Die Spinne liebte es bis zum Tode.

9. Yiyi kple Tsagatsi.
Spinne und Tod.

Wobe le gomedzedzea me la mañkani, abladzo kple te mele
Man sagt im Anfang (*le-me* = in) Taro, Pisang und Yams nicht
anyigba dzi o. Eye dowuame va anyigba blibo la katã dzi, negbe
Erde auf nicht. Und Hungersnot kam Erde ganz die alle auf, sogar

atiwo fe ke amaḍewo kuna henọa ḍuḍum. Evame
Bäume ihre Wurzel Menschen ausgruben waren essende. Es ereignete sich

gbeḍeka be Yiyi le tsatsam le gbeme ḍaka ḍe Tsagatsi ṅu
eines Tages, daß Spinne war spazierend im Felde. sie traf auf Tod an.

wòle wọ tum; ekonu ẁū kekēke gblọ bena dzọgbe nyuie
er Mehl reibend: sie lachte lange fort sagte. daß Geburtstag gut

ka enye esi?, eku aḍe fo ḍe efe kotokume hedzoe yi
welcher ist das?, füllte davon voll in ihr Beutel entfernte sich. ging

esrọã kple eviawo dzi kpọ ge. Le ṅkeke mãwo me la dzidzọ
ihre Frau und ihre Kinder auf sehende. In Tag jene in Freude

gã ḍe va Yiyi fe afe me. Yiyi bubu menya ta le nenem
groß eine kam Spinne ihr Haus drin. Spinne andere wußte in solchem

nya sia ṅuti o, eyata wòdọ via ḍeka ḍa be wòḍakpọ
Wort dieses nicht, daher sie schickte Kind ihr ein hin, daß sie sähe

wo ḍa. Esime wòdo la ekpọ be wofu ze dzo dzi gbọna
danach. Als es kam. er sah. daß man stellte Topf Feuer auf wünschend

akplẽ ḍa ge. Yiyi vi la dzọ wo vaseḍe esime woḍae
Mehlbrei kochend. Spinne Kind das wartete auf sie. bis als sie kochten es

ka aḍe na eya hã wòḍu, eye wòtsọ ḍe yi ḍafia
abgeben etwas für es auch es essen. und es nahm etwas. ging zeigen

Yiyi. Esime Yiyi kpọ akplẽ dzie la egblọ be: vinye.
Spinne. Als Spinne sah Brei rot der. sie sagte. daß Kind mein.

vinye. egbọna ḍe kuku ge. Ameka gblọ na wò be
Kind mein, es ist kommend du sterbend. Wer sagte zu dir. daß

naḥọ Yiyi bubu fe akplẽ nọ ḍuḍum mahã? Eyata ne tsọe
du nahmest Spinne andere ihr Brei bleibend essend? Daher daß gieb es

vẹ, ne yeatsọ fu gbe, eye wògblọ na via be ne
her, daß ich werde nehmen werfen weg. und sie sagte zu Kind ihr, daß

trọ megbe. Esi via trọ megbe ko la etsọ akplẽ la
gehe zurück. Als Kind ihr ging zurück wenig. sie nahm Brei der

ḥemi kpii eye aḍa do tso efe ṅku me. Evia
verschlang sehr viel und Träne kam aus ihr Auge heraus. Ihr Kind

biae be nuka ṅuti nele avifam mahã fofonye? Efofoa
fragte sie, daß warum du bist weinend Vater mein? Sein Vater

ḍoeṅu nẹ be akplẽ si wona wo be wo ḍu ku la eya
antwortete ihm. daß Brei. der man gab dir. daß du essen sterben. daher

wọnu blanui na ye eye le avifam. Yiyi gaḍo via
mache Mitleid für es und ist weinend. Spinne wieder schickte Kind ihr

ḍa wò gable ḥọe le esi heḍu. Emegbe Yiyi ṅutọ
es wieder täuschte nehmen es von ihm essen. Nachher Spinne selbst

ti Yiyi bubu yi ḍa biae be afika nekpọ wọ be
ging Spinne andere ging hin fragte sie. daß wo du siehst Mehl. daß

henǫa dadam mahã? Yiyi bubu gblǫ ne be etsǫ
nehmen kochen? Fragepartikel. Spinne andere sagte ihr. daß morgen
ŋdikanya la nava maḍafia etefe wò. Yiyi lɔ̃ edzi
früh sollst kommen. ich werde zeigen Platz dir. Spinne liebte es
dzidzǫtǫe, eye wòyi afe. Le zã mã me Yiyi medǫalɔ̃ kpǫ
mit Freuden, und sie ging Haus. In Nacht jene in Spinne nicht schlief
o. Eye esi koklo ybãtǫ ku atǫ, efǫ yi Yiyi bubu
nicht. Und als Hahn zuerst krähte. sie stand auf ging Spinne andere
yǫ ge, yake edzo le egbǫ ḥoḥo. Yiyi dze eyome le eyǫm, gake
rufend, aber sie fortgegangen schon. Spinne folgte ihr rufend, aber
Detsyuievi, si enye Yiyi bubu fe ŋkǫ. zikpi. Yiyi do tame be
Detsyuievi, das ist Spinne andere ihr Name ruhig. Spinne dachte, daß
yeawǫ aye mǫ aḍe ale. eye wòtsǫ krante le
sie werde machen schlau Weg andere so. und sie nahm Buschmesser auf
[109]*anyigba* [109]*dzam eye wòle gli dom be: miḥǫ nam lɔ̃!.*
Erde schlagend und sie war schreiend, daß nehmt an meiner!,
miḥǫ nam lǫ! Detsyuievi fu du ti vɛ. Yiyi gblǫ be
nehmt an meiner! Detsyuievi lief sprang her. Spinne sagte, daß
meflu o pɛ edze eyome da ḍo Tsagatsi gbǫ, wòle wǫ la tum,
täusche mich nicht, folgte ihr nach bis Tod hin, er war Mehl reibend.
nusia le didim »Hũ« kple gbe dzi ŋɔ̃ gã ḍe. Yiyi ku
Ding dieses war tönend »Hu« mit Donnerstimme groß ein. Spinne schöpfte
wǫ la [110]*wòḍe kotoku ene me fũ. Detsyuievi gblǫ nɛ be ne*
Mehl das, sie tat Säcke vier in voll. Detsyuievi sagte ihr, daß wenn
kui ḍe deka me, yake mɛ̀lɔ̃ o ale wǫ eye Detsyuievi dzo
fülle ihr Teil ein in, aber sie nicht liebte so tun, und Detsyuievi ging
le Yiyi gbǫ. Eye Yiyi tsianyi. Tsagatsi hã dzudzǫ wǫ la tutu
von Spinne fort. Und Spinne blieb. Tod auch hörte auf Mehl reiben
eye wòdasi akplɛ̃ ḍaḍa me. Efe ḍa wǫ va tsyɔ̃ efe ŋkume
und begann Brei kochen. Sein Haar machte kam bedecken sein Angesicht
ale wǫ eye menya be amaḍeke le ye gbǫ o. Eḍae
so machen und nicht wissend, daß jemand bei ihm Seite war. Als er Kochen
vǫ keŋ dasi eḍuḍu me. Ne etsǫ ḍeka Yiyi hã tsǫ
fertig, begann mit Essen. Wenn er nahm ein Teil, Spinne auch nahm
ḍeka ale wole edzi vaseḍe esime wòsusǫ ḍeka pe ko de agba la
ein Teil, so sie machten bis. daß es blieb ein Teil. nur in Schüssel der
me. Yiyi do asi ḍa eye Tsagatsi hã do asi ḍa eye
in. Spinne ausstreckte Hand und Tod auch ausstreckte Hand und
woame eve fe asi fo yo le agba la me. Tsagatsi
sie Mensch beide ihr Hand trafen sich in Schüssel der darin. Tod
lé efe alǫnu gblǫ bena wò amekae? Yiyi zikpi.
ergriff ihr Handgelenk sagte, daß du Mensch welcher es? Spinne ruhig.

Esi Tsagatsi be yeahe da la be ŋku me ne
Als Tod daß sie wegnehme Haar das, daß Angesicht dein, damit
yeakpo amaḍe ko la. Yiyi si le egbo. Tsagatsi
sie könne sehen Menschen ein nun Spinne rannte von ihm. Tod
hã kploe ḍo: ale woame wole du la dzi wu kekēke, vaseḍe esime
auch hinterher; so sie beide waren rennend so lange, bis als
Yiyi ḍo dua me. Tsagatsi kpo eyome kakaka gblo bena
Spinne kam Stadt eine in. Tod schaute nach lange sagte, daß
nuḍuḍu pe bo ḍe afi sia haji nye mele agbagbadzem haji le
Essen genau viel hier dieses, bevor ich bin anstrengend, bevor ist
nuḍum mahã? Ale wo eye Tsagatsi dasi amewuwu me. De menye
essend. So er tat und Tod begann Menschen töten. Würde
Yiyi wo nenem o la ne ame mekuna o.
Spinne tun so nicht, dann Mensch nicht sterbend.

Spinne und Tod.

Es heißt, am Anfang sei weder Mankani, Plantains noch Jams auf der Erde gewesen. Da kam eine solche Hungersnot über die ganze Erde, daß manche Menschen die Wurzeln der Bäume ausgruben und aßen. Eines Tages ging die Spinne auf dem Felde spazieren. Da traf sie den Tod, der Mehl rieb. Die Spinne lachte so sehr sie konnte, und sagte: »Welcher Freudentag ist dies!«, und füllte ihren Beutel voll Mehl. Dann ging sie, um nach Frau und Kindern zu sehen. An jedem Tag war große Freude im Hause der Spinne. Eine andere Spinne wußte nicht, was das heißen sollte, deshalb schickte sie eines ihrer Kinder, um nachzusehen. Als es hinkam, sah es, daß man einen Topf aufs Feuer stellte, um Brei zu kochen. Die junge Spinne wartete, bis sie fertig waren und ihr auch etwas abgaben zum Essen. Ein wenig davon hob sie auf, um es ihrer Mutter zu zeigen. Als die Mutter den roten Brei sah, sagte sie: »Mein Kind, mein Kind, du wirst sterben. Wer hat dir gesagt, du sollst der anderen Spinne ihren Brei annehmen und essen? Gib mir deshalb den Rest, daß ich ihn wegwerfe.« Dann sagte sie zu ihrem Kinde: »Gehe ein wenig zurück.« Kaum war das Kind zurückgetreten, da wollte der Spinnenvater den ganzen Brei verschlingen, so daß ihm das Wasser davon in die Augen stieg. »Warum weinst du denn, Vater?«, fragte das Kind. Dieser antwortete: »Es hat mir so weh getan, daß man dir den Brei gab, woran du sterben solltest, darum weine ich.« Dann schickte die Spinne ihr Kind wieder weg und aß den Rest. Nachher ging die Spinne selbst fort und erkundigte sich, woher die andere das Mehl hätte, mit dem sie kochten. Die andere Spinne sagte zu ihr: »Komme morgen früh, daß ich dir den Platz zeige.« Die Spinne war es zufrieden und ging fröhlich nach Hause. In der Nacht schlief sie nicht, und als der Hahn zum erstenmal krähte, ging sie, um die andere Spinne zu rufen. Diese aber war längst weggegangen. Die Spinne folgte ihr und rief, doch jene gab keine Antwort. Da besann

sich die Spinne auf einen andern Weg. Sie nahm ein Buschmesser und hieb damit auf den Boden und schrie: »Helft mir, helft mir!« Detsyuievi, so hieß die andere Spinne, kam dahergesprungen. »So hast du mich betrügen wollen«, rief ihr die Spinne entgegen und lief ihr nach bis zum Tode. Der war am Mehlreiben. Das klang »Hu« mit Donnerstimme. Die Spinne füllte sich vier Säcke voll Mehl. Detsyuievi sagte zu ihr, sie solle doch auch für sie einen Sack vollfüllen. Die Spinne wollte es aber nicht; so ging Detsyuievi weg, und die Spinne blieb beim Tode. Dieser hörte auf, Mehl zu reiben, und fing an, Brei zu kochen. Dabei fiel ihm sein Haar übers Gesicht, so daß er nicht wußte, daß jemand bei ihm war. Als der Tod mit Kochen fertig war, fing er an zu essen. Er nahm eine Handvoll, und die Spinne nahm auch eine Handvoll, und sie machten so fort, bis nur noch eine Handvoll in der Schüssel übrig blieb. Die Spinne griff danach und der Tod auch, so daß sich ihre Hände in der Schüssel trafen. Der Tod hielt die Spinne am Handgelenk und fragte: »Wer bist du?« Die Spinne schwieg. Da sagte der Tod, sie möchte sein Haar aus dem Gesicht machen, damit er sehen könne. Die Spinne rannte davon, der Tod hinterher. So rannten sie beide, bis die Spinne in eine Stadt kam. Der Tod schaute ihr lange nach und sagte: »Da ist ja so viel Essen, und ich quäle mich ab, bevor ich etwas habe.« Daraufhin fing der Tod an, die Menschen zu töten. Hätte die Spinne anders gehandelt, dann würden die Menschen nicht sterben.

Erläuterungen.

[1] *gli* Fabel, Märchen.

[2] *Yiyi* Spinne; trägt auch andere Namen.

[3] *fe* bezeichnet den Genitiv.

[4] *ame* Mensch; *amewo* Menschen: *wo* drückt die Mehrheit aus.

[5] *efe* ihr, sein.

[6] *le me* in, darin.

[7] *le ɲuti* über, darüber.

[8] *le dzi* auf, darauf.

[9] *wòwǭ hafi* es machte bevor = es anfing; *hafi* bevor, früher als.

[10] *gli sia gli* Fabel diese Fabel; in jeder Fabel.

[11] *la* gewöhnlich der Artikel; wird aber auch des Wohlklangs wegen gebraucht und steht häufig am Ende von Zwischensätzen.

[12] *nǭ agbe*, *nǭ* Präteritum von *le* sein; *nǭ* war, *agbe* Leben; war am Leben,

[13] *ɲutǭ ɲutǭ* sehr, sehr; drückt die Verstärkung aus. [lebte.

[14] *dze ɲu* sich wohl daran machen; auch: Gefallen an etwas haben.

[15] *hoka* Geldwert; 1 *hoka* = 40 Kaurimuscheln = 12 Pfennig.

[16] *fle* kaufen: *ḍafle* = *ḍa* Hilfsverb; es steht nach Verben des Gehens: *fefle* Kauf.

[17] *ḍadze* irgendwohin geraten; *ḍafle*, hingehen kaufen.

[18] *ve* = *vae* kommen her zu ihm.

[19] *sẽ* soviel wie kurze Zeit, einen Augenblick.

[20] *hotsui* Muschel, Kauri = Geldwert.
[21] *mahã* auch *hã* am Ende eines Satzes: ist Fragepartikel.
[22] *dze mọ* auf den Weg machen.
[23] *ẁu . . . . eke* eine lange Zeit.
[24] *va, vaḍo* kommen erreichen: *va* = kommen; *va gbọnye* komm zu mir.
[25] *nẹ* = *nae* zu ihm hin: wörtlich: geben es.
[26] *dasi me* beginnen.
[27] *ḍe tefe* an Stelle; für etwas anderes.
[28] *ḍe kuku* abnehmen Hut = bitten: *kukuḍeḍe*, Bitte.
[29] *ḍe dome* zwischen unter, darunter sein.
[30] *dokpoe* = *dokpui* (aus *do kpo*) vergebens, ergebnislos, umsonst.
[31] *tsọ da ḍo* nehmen und hintun, hinlegen.
[32] *ṅuke* = *ṅkeke* Tag. *ṅuegake* wieder Tag: *ga* = wieder.
[33] *gawọ* wieder tun, wieder machen.
[34] *abe tsã ene* = *abe ene* wie; *tsã* früher; wie früher.
[35] *dzo yi* weglaufen, gehen; *dzo* sich entfernen; *yi* gehen.
[36] *gabia* wieder fragen.
[37] *o* Verneinung; am Ende eines Satzes: *nye meyi o* ich nicht gehe.
[38] *ḥoḥo* schon, lange, früher.
[39] *do ḍomedzui*, auch: *do domedzoe* ärgerlich sein.
[40] *nugbe* hierher.
[41] *amegã* = *ame* Mensch, *gã* groß: großer Mensch; Herr.
[42] *kpe ta* zusammentreffen.
[43] *tsọ dasi* mit sich nehmen.
[44] *gbaḍegbe ẁĩ* = *gbaḍegbe* eines Tages, einst, einmal; *ẁi* weit fort, in weiter Ferne.
[45] *ḍe Yiyi si* bei Spinne; *ḍe si* an jemandes Seite sein.
[46] *te* Yams; *tewo* viel Yams.
[47] *mańkani* Taro.
[48] *abładzo* Pisang, Plantain.
[49] *ḍe ṅuti ta* wegen.
[50] *ṅkubiãbiã*, *ṅku* Auge: *biã* erröten, das Erröten des Auges, Gelüste.
[51] *ga* Geld, Glocke, Eisen.
[52] *amaḍeke* = *ame aḍeke* = *amaḍeke* Mensch kein, kein Mensch, niemand.
[53] *agble nuku*; *agble* Feld; *nuku* Same, Frucht; *nukuwo* Früchte.
[54] *woayi ḍaḍi* gingen hin begraben; sie begruben.
[55] *amekuku aḍaka* = *amekukůḍaka* toter Mensch Kasten = Sarg.
[56] *anyrakui* Heucheltod.
[57] *ḍa* kochen.
[58] *ḍu* essen; *ḍa ḍu* kochen und essen; *ḍu nu* essen Ding = essen.
[59] *ḥa nu* traurig.
[60] *de aḍaṅu* besinnen: nachdenken, was anfangen.
[61] *aṅe* Gummi.
[62] *kpakpẹ* geschnitzt, behauen.
[63] *ẁu* Trommel.
[64] *fo* schlagen; *ẁu fo* Trommel schlagen, trommeln.
[65] *ǰeḍuḍu* Tanzen.

[66] *wulafola* der Trommler.
[67] *do asi ḍa* ausstrecken Hand = *do ḍa* ausstrecken.
[68] *dasi wiwlime*; *wiwli* Redpl. von *wli* kämpfen; *dasi* anfangen.
[69] *yāḍeḍe* Geruch; *wewẽ* Geruch, von *wẽ* riechen.
[70] *ḍugo* Faß, genau Pulverfaß; *go* Faß; *ḍu* Pulver.
[71] *yo ḍo* rufen herbei.
[72] *dze gome* anfangen; *gomedzedze* Anfang.
[73] *nu dze anyi* hinfallen und berühren die Erde, auf die Erde fallen.
[74] *de se* geben Gesetz = bestimmen.
[75] *tudada*, von *da tu* schießen. Flinte abfeuern; *tudada* Schießen.
[76] *na* für; *tso na ame* gib für Mensch, gib dem Menschen.
[77] *mese o* nicht hören.
[78] *ḍe eḍokui ḍa* sich selbst ausschließen.
[79] *le amewo dome* unter Menschen.
[80] *fo nu* Mund schlagen = sprechen.
[81] *bo* reichlich, in großer Menge.
[82] *de ka ḍo* anbinden; *ka* = Faden, Strick.
[83] *hã* oft wie *mahã?* = Fragepartikel.
[84] *tso ḍo dzo dzi* auf Feuer stellen; *dzo* = Feuer.
[85] *bobo no* bücken und setzen, auch *bobo no anyi* (*anyi* = Erde).
[86] *wòḍi dzudzo bo* ausruhen; *dzudzo* = Ruhe; *bo* = *ḍi bo* aufhören, eine
[87] *ḍa azi* legen Eier; *azi* = Ei. [Pause machen.
[88] *tsi la lém* Wasser das fangende; baden.
[89] *tso ḍa ḍe* nehmen und legen auf etwas.
[90] *de asi efofome* beginnen mit Schlagen.
[91] *sa ḍe ali* umbinden um Hüfte oder Lende; *ali* = Hüfte, Lende.
[92] *do go yina*; *do go* = hinaus; *yina* = gehende.
[93] *teyi megbe* gehe zurück.
[94] *esime ṅkeke de la* als der Tag begann.
[95] *tso ke* nehmen von = vergeben.
[96] *fia mo* zeigen Weg: *mo* Weg; *fia nom* zeige Weg **mir (m)**.
[97] *mo to* Weg über etwas; *to* = durch etwas hindurchgehen, über.
[98] *vengviwo* Zwillinge.
[99] *dze tugbe* = hübsch, schön sein (vom weiblichen Geschlecht); *tugbe*
[100] *mohehe* Hindernis: *he mo* versperrter Weg. [Schönheit.
[101] *dzifoho* zweistöckiges Haus.
[102] *dome ve* ärgerlich sein.
[103] *daho* helfen; *ho nam* hilf mir.
[104] *ṅubiabia* Bettelei = um etwas fragen = *bia ṅu*.
[105] *deasi hadzidzi me*; *deasi me* beginnen mit (Gesang).
[106] *tsi dza* regnen: *tsi* Wasser, *dza* träufeln = *tsi dza* regnen.
[107] *amewula* Menschentöter, Henker.
[108] *efo wokatã to* schlagen alle über = begabter, schlauer als alle anderen.
[109] *dza anyigba* schlagen auf Erde.
[110] *wòḍe kotoku me* hineintun in Sack: *ḍe me* in, hinein; *kotoku* Sack.

Suaheli-Gedichte.

Gesammelt und mit einer Übersetzung und Erläuterungen versehen von Prof. Dr. C. Velten.

Fortsetzung zu der im Jahrgang 1917 veröffentlichten Sammlung von Suaheli-Gedichten.

Vita na Hassan bin Omari[1].

Vimetungwa na Mwalim Mbaraka bin Shomari.

1 *auwali*[2] *niwabaini*[3]
watu wa Kilwa ndani,
bin Omari Hassani
kwa yote yake habari[4].

2 *tawaeleza toka mwanzo*
habari nilizonazo,
kwa maneno mfuuzo[5]
nitaje na kaisari[6].

3 *bwana wetu Wissmani*
akili arobaini[7],
naye mtu wa imani[8]
ana wingi wa saburi[9].

4 *ilimjia habari*
Hassani bin Omari:
»*anafanyiza jeuri*[10]
na watu awahasiri[11]«.

Der Kampf mit Hassan bin Omar.

Von Mwalim Mbaraka bin Shomari.

1 Zunächst will ich berichten
von den Leuten von Kilwa dorten,
von Hassan, dem Sohn des Omari,
und allen den Taten von ihm.

2 Ich werd' euch erklären von Anfang
die Nachricht, die ich gehöret,
zuvor noch mit einigen Worten
laßt mich erwähnen den Herrscher.

3 Der Herrscher bei uns heißt Wißmann,
genannt auch akili arobaini[12],
ein Mann, der stets voll Vertrauen
und auch von großer Geduld ist.

4 Man brachte ihm jüngst nun die Nachricht
von Hassan, dem Sohn des Omari:
»Er zeigt gegen euch sich rebellisch
und bereitet den Leuten Verluste«.

[1] Hassan bin Omar hatte sich im Hinterlande von Kilwa am obern Mvudju eine völlig unabhängige Herrschaft gegründet. Seine Anhänger bestanden meist aus Sklaven und Sklavenhändlern, die ihre Raubzüge bis zur Küste ausdehnten und die durchziehenden Karawanen plünderten. Im September 1894, während die Küste durch die Waheheexpedition von Truppen entblößt war, wagte Hassan einen Überfall auf Kilwa. Als Strafe für seine Greueltaten folgte im Oktober 1895 unter Leitung des Oberstleutnants v. Trotha der Feldzug gegen Hassan, der mit der Gefangennahme desselben durch Hauptmann Fromm endete. [2] mein erstes. [3] deutlich zeigen, erklären. [4] Nachricht. [5] ganz kurz. [6] Kaiser. [7] der einen Verstand wie 40 Mann hat. [8] Sicherheit, Vertrauen. [9] Geduld. [10] Ungerechtigkeit, Bedrückung, Willkür. [11] Verlust bereiten, Schaden zufügen.

[12] Der mit dem vierzigfachen Verstande

5 *akawajibu*[1] *Wazungu:*
»hayo si kweli, urongo[2]*,*
msinitie matungu[3]
moyo ukafanya shari[4]*«.*

6 *wakamjibu: »ni kweli*
Hassani mtu fezuli[5]*.*
tutakupa na dalili[6]
nawe zidi[7] *kufikiri*[8]*;*

7 *yeye na wake wenziwe*
tukwambie uwajue
Mshamu[9] *hata mwanawe*
na bini Mwenda Omari[10]*,*

8 *na Mpoto wa Msheni*
jeuri naye yakini,[11]
simu[12] *kayangusha*[13] *chini*
Kilwa ikenda habari.

9 *Ebustani*[14] *kauzika*[15]*.*
habari kaipeleka
Daressalama ifika
kwa bwana guverneri[16]*.*

10 *Abdallah wa Omari*[17]
kajifanyiza hodari[18]*,*
ili apekue siri[19]
ajue zote habari.

11 *na mwenziwe Makrani*[20]*.*
kipendwa[21] *wa Ebustani.*
alikufia[22] *chumbani*
si tanzi kumaziri[23]*.*

12 *Hemedi bin Salimu.*
rabi[24] *mola*[25] *wa rehemu*[26]
waondolee jahimu[27]
wayapate maghufiri[28]*.*

5 Da antwortet er seinen Weißen:
»Das ist nicht wahr, das ist Lüge,
drum setzt mich nicht in Betrübnis,
so daß ich zum Schlimmsten muß greifen«.

6 Sie erwiderten ihm: »Wahr ist es.
Hassani der ist ein Rebell.
wir werden Beweis dir erbringen,
drum fahre nur fort das zu denken«.

7 Seine Freunde sowohl wie ihn selber.
wir nennen sie, damit du sie kennst,
Mshamu sowohl wie sein Söhnchen
und den Sohn des Mwenda, Omari.

8 Und Mpoto, der Sohn des Msheni,
ist auch ein Rebell ganz sicher,
Telegraphen hat er zerschnitten,
die Kunde drang hin bis nach Kilwa.

9 Das kränkte den Eberstein heftig,
er schickte sogleich dann die Nachricht
nach Daressalama der Hauptstadt
zu unserm Herrn Gouverneur hin.

10 Abdallah, der Sohn des Omari,
der hielt sich besonders für tüchtig
in Geheimnissen eifrig zu kramen.
damit ihm auch ja nichts entgehe.

11 Sein Freund und Genosse Makrani,
ein Liebling von Eberstein war er,
er starb im Gefängnis dort drinnen.
dem Strang aus dem Wege zu gehen.

12 Dazu noch Hemedi bin Salim.
O Herr, barmherziger Gebieter,
halt fern von ihnen die Hölle
und laß sie Verzeihung noch finden!

---

[1] antworten. [2] *mwongo.* [3] *machungu.* [4] böse, schlecht; Übel, Streit. [5] Der sich in Dinge mischt, die ihn nichts angehen, anmaßend. [6] Beweis. [7] vermehren. [8] nachdenken. [9] Msham bin Tshande, ein Verwandter Hassans, spielte bei diesem die Rolle des ersten Ministers. [10] Omar bin Mwenda, der Kriegsminister Hassans. [11] sicher, gewiß. [12] Telegraph. [13] *kaiangusha.* [14] Bezirksamtmann von Eberstein. [15] gekränkt sein. [16] Gouverneur. [17] ein Bruder Hassan bin Omars und Akida beim Bezirksamt Kilwa. [18] überall anwesend sein, tüchtig, tapfer, fleißig. [19] Geheimnis. [20] Makrani bin Tshande, gleichfalls Verwandter Hassan bin Omars und Akida des Bezirksamts Kilwa. [21] Liebling. [22] *alikufa.* [23] für sich nehmen oder wählen. [24] Herr. [25] Herr, Gebieter. [26] begnadet. [27] Hölle. [28] Verzeihung.

13 *Halfani bin Saidi*
na Saidi Muhamedi
naomba kwako wadudi[1]
waepukane nayo nari[2].

13 Halfani, der Sohn des Saidi,
und Saidi bin Muhamedi,
ich bitte zu dir, du mein Herr,
halt fern auch sie von dem Feuer.

14 *Ali Masangu Malindi*
na Ahmadi Malindi
na Mwenyi Tshande na Gunde
na watu mashuhuri[3].

14 Und Ali Masangu Malindi
und Ahmadi vom Stamme Malindi
und Mwenyi Tschande na Gunde
und andere bekannte noch viele.

15 *nitaje na Muhamadi*
bin Potege weledi
tanzi limewahusudi[4]
pasi na kuwausiri[5].

15 Laßt Muhamadi mich nennen,
den Sohn des Bwana Potege,
der Strang hat alle erfasset
und zwar ohne lange zu zögern.

16 *hao niliowataja*
walikufa papa moja.
na tena ni siku moja
kwa mato[6] *kuwanaziri*[7].

16 Die ich erwähnet hier habe
starben all am selbigen Orte.
auch war es am nämlichen Tage
mit eigenen Augen ich sah es.

17 *wa Kiponde Muhamedi*
na Salimu Ahmadi
na Kandulu wao fundi.
hao ndio mansuri[8].

17 Dem Sohne Kipondas Muhamedi
sowie dem Salimu Ahmadi,
dazu noch Kandulu, dem Meister,
den allen ward Gnade zuteil.

18 *ntamtaja ghulamu*[9]
Hassani bin Mshamu[10],
ana wingi wa kalamu[11]
wenziwe kuwadabiri[12].

18 Ich muß noch erwähnen den Jüngling,
den Sohn des Mshamu, Hassani,
er hatte sehr viele der Worte
seine Freunde dort zu verraten.

19 *na Kasum Pira, muhindi.*
na hao ndio zaidi
na Molo Kanji shadidi[13]
kutengeneza shauri[14].

19 Dazu Kasum Pira, der Inder,
und zwar war dieser nicht minder
wie Molo Kanji, der Geizhals,
bereit zum Plane mit Hassan.

20 *Muhemedi Selimani*
Kassu Ghulamu ni wa nne,
katambua Wissmani
akiwa kuwaaziri[15].

20 Und dann Muhamedi Selimani
und Kassu Ghulamu als vierten
erkannte Wißmann als Recht an,
sie alle mit Strafen zu treffen.

---

[1] liebend, Freund (Gott). [2] Feuer, Höllenfeuer. [3] allgemein bekannt [4] beneiden. [5] schwer zu ertragen sein, zögern. [6] *macho*. [7] schauen, sehen. [8] dem beigestanden, geholfen wird. [9] Jüngling. [10] ein Sohn Msham bin Tshandes, der, um seinen Kopf zu retten, bei allen den Verräter später spielte [11] Rede [12] mit Vorbedacht und Überlegung verfügen, sich abwenden. [13] heftig beharrlich, geizig. [14] Rat, nämlich mit Hassan bin Omar [15] tadeln

21 *hao niliowataja*
shauri yao ni moja;
mji kuvujavuja [1]
wasiweze kufikiri [2].

21 Sie alle, die hier ich erwähnte,
unter einer Decke sie saßen;
daß das Land sie würden zerstören,
das wollten sie gar nicht denken.

22 *walifanyiza fitina* [3]
wakiwahi [4] *na kuwana* [5],
na watu wakiwaona
njiani huwaaziri [6].

22 Sie brachten es offen zum Aufruhr
und sprachen heimlich von kämpfen,
und trafen am Wege sie Leute,
so pflegten sie die zu ergreifen.

23 *huwatoa roho* [7] *zao*
wakiteka mali [8] *zao*
wakenda nazo makwao [9];
mjini huja habari.

23 Sie schonten nicht deren Leben
und griffen nach ihrem Vermögen
und führten es mit sich nach Hause;
die Kunde drang hin bis nach Kilwa.

24 *na habari ikifika,*
Ebustani pulika [10]
mambo yanayotendeka
na Hassani bin Omari.

24 So langte die Nachricht nach dorten
und Eberstein kam sie zu Ohren
von Schandtaten, die er verrichtet,
der Hassan, der Sohn des Omari.

25 *Mzungu kaghazibika* [11],
sitima [12] *kaipeleka,*
Daressalama ifika
na jamie ya habari.

25 Den Eberstein ärgert dies heftig,
drum schickt er sofort einen Dampfer
nach Daressalam zu gelangen
mit allen Berichten von dort.

26 *bwana akikasirika,*
ilani [13] *kazandika* [14],
mijini zitapanyika
mwa Wazungu wa shauri [15].

26 Der Herrscher sich darob erboste
und gab eine Botschaft zur Kenntnis,
die verteilt werden sollt' in den Städten
von den Herren der Amtsbezirke.

27 *kaarifu* [16]*: »sikieni,*
mkimwona Hassani,
kwa ote mkamateni,
mje nayo taisiri [17]*;*

27 Drin teilt er uns mit: »Nun höret,
und wenn ihr den Hassan erspähet,
vor allem ergreifet mir diesen,
schnell kommt mit ihm dann zu mir.

28 *atakayo mkamata,*
bakshishi [18] *atapata*
elfu zisiyo tata [19]
na utukufu kabiri [20],

28 Denn wer ihn dort wird ergreifen,
wird seine Belohnung erhalten
von tausend Rupie ohne Zweifel
und obendrein Größe und Ruhm noch.

---

[1] zerstören. [2] nachdenken. [3] Unruhe, Aufstand. Zwist. [4] einem insgeheim sagen, jd. inspirieren. [5] kämpfen (veraltet). [6] für sich nehmen. [7] Geist. Seele. Leben. [8] Vermögen. [9] *kwao* mit dem Praefix der *ma*-Klasse. [10] hören (veraltet). [11] ärgerlich werden. [12] Das engl. steamer. [13] Veröffentlichung, Bekanntmachung. [14] *kaziandika*. [15] von den Bezirksämtern. [16] mitteilen. [17] schnell. [18] Geschenk, Belohnung. [19] besser *zisizo tata*, auf zu ergänzendes *rupia* bezüglich. [20] groß.

29 *toka mwanzo wa Wazungu*
na ote raia[1] *zangu,*
wala sineni urongo[2],
ni hiyo yangu habari«.

29 beginnend beim niedrigsten Weißen
und allen, die mir untertan sind,
fürwahr, ich spreche die Wahrheit:
das ist's, was zu sagen ich habe.«

30 *watu wakafanya tama*[3]:
wakafanyiza hikima[4]
majiani[6] *kusimama*
Hassani kumdabiri[5].

30 Das stärkte der Leute Verlangen:
sie gingen mit Klugheit nun vorwärts,
ihm aufzulauern am Wege
und Hassan stets zu verfolgen.

31 *bwana Trotha*[7] *mayoa*[8]
kaondoka kenda Kiloa[9],
askari[10] *kachukua*
akiandama safari[11].

31 Der Herr Major von Trotha
entschloß sich, nach Kilwa zu reisen.
Soldaten nach dort nahm er mit sich
und machte sich auf die Reise.

32 *alipokwenda wasili*[12]
bwana Trotha akili[13]
kwa Hassani kukabili[14]:
hakuhofia[15] *hatari*[16].

32 Als dort sie nun angekommen,
war Herr von Trotha behutsam,
sobald man Hassani sich nahte:
er fürchtete nicht die Gefahren.

33 *Kitumbini*[17] *walifika*
vita papo vikishika,
watu wakahuzunika[18]
kwa Hassani wa Omari.

33 Als sie Kitumbi erreichten,
entbrannte sofort dort das Kämpfen.
überall kamen Leute in Trauer
durch Hassan, den Sohn des Omari.

34 *Hassani kaona taabu*[19]
kwa jinsi ya harubu[20],
yeye na wake sahibu[21]
wakiandama safari.

34 Doch Hassan empfand bald die Mühen,
die als Folgen des Krieges sich zeigen,
drum war er wie auch seine Freunde
sehr schnell nun zum Abmarsch bereit.

35 *Kitumbini kachukua*
bwana Trotha kwa kuwa[22].
Hassani kaukunjua[23],
Kilwa ikenda habari.

35 Kitumbi, die Feste, die nahm er
mit Macht, der Herr von Trotha.
Inzwischen war Hassan geflüchtet,
die Nachricht drang schnell hin nach
Kilwa.

36 *Wazungu wakatazama:*
»afazali[24] *kumwandama«.*
Foroma[25] *akasimama*
akaenenda taisiri.

36 Die Weißen hielten nun Rat:
»Es ist besser ihn jetzt zu verfolgen.«
Herr Fromm aber hielt sich dahinter
und machte schnell auf den Weg sich.

[1] Untertan. [2] neben *mwongo*. [3] Verlangen. [4] Klugheit. [5] von *nja* gebildet. [6] nachfolgen, folgen. [7] Der damalige stellvertretende Gouverneur und Kommandeur der Schutztruppe Oberstleutnant von Trotha. [8] Major wird gewöhnlich der Oberführer der Schutztruppe von den Suaheli genannt. [9] für Kilwa. [10] Soldat. [11] Reise. [12] ankommen. [13] Verstand. [14] sich nähern. [15] fürchten. [16] Gefahr. [17] Der Sitz Hassan bin Omars in den Bergen des oberen Mavudji. [18] betrübt sein. [19] Mühe, Beschwerde. [20] Krieg. [21] Freund. [22] Macht, Gewalt. [23] heimlich flüchten, sich aus dem Staube machen. [24] es ist besser. [25] Hauptmann Fromm.

37 *akauliza njiani*
hata Kilwa Kisiwani,
kumtafuta Hassani
akishukia Kiswere[1].

37 Überall unterwegs er fragte
bis hin nach Kilwa Kiswani,
den Hassan vielleicht zu erspähen,
wenn dieser Kiswere erreichte.

38 *wa*[2] *Kiswere wakanena*
kama: »hatukumwona,
hatuna habari tena
ya Hassani wa Omari.«

38 Die Leut' in Kiswere ihm sagten:
»Wir haben ihn noch nicht gesehen,
wir haben auch gar keine Nachricht
von Hassan, dem Sohn des Omari.«

39 *Hassani, mtu wa tata.*
barua[3] *akaileta,*
akawahubiri[4] *vita*
kuja kupiga Kiswere.

39 Doch Hassan, ein Mann der Verwirrung,
der hatt' einen Brief hingesendet,
in dem er mit Krieg ihnen drohte,
zu kommen zu strafen Kiswere.

40 *waondoka wote pia,*
Foroma kumwandamia,
aje ondoe uzia[5]
waepukane na hatari[6].

40 Da brachen sie auf nun alle,
Herrn Fromm dahin zu begleiten,
der dem Lande die Geißel wollt' nehmen
und von der Gefahr sie befreien.

41 *walipomfukuzia*
hata wamkurubia
wakimwambia: »rejea,
Foroma asikasiri[7].«

41 Und als sie ihn nun verfolgten
und nahe gekommen ihm waren,
da sprachen die Seinen: »Kehr um jetzt,
denn Fromm ist gar nicht so langsam.«

42 *kauliza: »kuna nini?*
lililoko? nambieni!«
»Wadi Omari Hassani
Luawa[8] *amezahiri*[9].«

42 »Was gibt es denn dort?« fragt dieser:
»was ist dort? So sagt es mir schnell.«
»Der Sohn des Omari Hassani
ist dort in Luawa erschienen.«

43 *Foroma kanena: »vema«,*
kaondoka hima hima
pasi na mahala[10] *kuima*
na jamie asikari.

43 Fromm sprach darauf: »Es ist gut so.«
Auf brach er in eiligem Marsche
und hielt sich nirgends mehr auf sonst
zusammen mit seinen Soldaten.

44 *wakiwasili Luawa,*
chakula wanapakua,
wamekaa kupumua.
mara vita vizihiri[11].

44 In die Näh' von Luawa gekommen,
sie[13] wollten das Essen grad nehmen
und dachten ein wenig zu ruhen,
da entbrannte ganz plötzlich das Kämpfen.

45 *walipiga mizinga*
na askari kuzinga,
kula mtu kajitenga
mbio wakazidabiri[12].

45 Sie schossen hinein mit Kanonen,
Soldaten sie darauf umzingelten,
ein jeder suchte zu flüchten
und schnell hinterher folgten andre.

---

[1] Kilwa Kiswere. [2] *watu wa.* [3] Brief. [4] mitteilen. [5] Schädigung, Kränkung. [6] Gefahr. [7] kurz sein, langsam tun. [8] Bei Luawa wurde Hassan und Omar Mwenda von Hauptmann Fromm und Oberleutnant Glauning gefangen genommen. [9] erscheinen. [10] Ort. [11] erscheinen, herauskommen. [12] nachfolgen, folgen.
[13] Die Hassanleute.

46 *mara karuka Hassani*
ana kisu mkononi,
polisi[1] *wa jermani*[2]
hawakumpa shubiri[3].

46 Da plötzlich sprang auf der Hassani
und hielt ein Messer in Händen.
die Soldaten jedoch von den Deutschen
die duldeten nicht seine Gesten.

47 *mara wakamkamata*
vikavunjika na vita
wala pasipo matata.
hali[4] *emetahayari*[5].

47 Ganz plötzlich sie ihn ergriffen,
damit war der Krieg auch beendet.
Verwicklungen gab es nicht weiter,
er aber war ganz in Verwirrung.

48 *kamwambia: »twende zetu*
hata kwa mkubwa wetu
akakuone kwa mato[6]
na jamie asikari.«

48 Fromm sprach zu ihm: »Laßt uns gehen,
bis hin zu unserem Herren,
damit er dein Angesicht sehe
und alle Soldaten desgleichen«.

49 *Hassani akitongoa*[7]*:*
»mimi ni kunichukua
wa ama ni kuniua
ukatindika[8] *umuri*[9]*.«*

49 Da sprach der Hassani betroffen:
»Nach dort müßt ihr mich wohl tragen,
sonst bitte ich hier mich zu töten,
damit mein Leben zu End' sei.«

50 *Foroma akatamka,*
watu wakimpulika:
»mchukueni haraka[10]
hata Kilwa azihiri.«

50 Darauf sprach Fromm zu den Leuten
und alle hörten da auf ihn:
»So traget nur fort ihn in Eile,
auf daß er in Kilwa erscheine.«

51 *wakenda naye mjini*
yeye na wake wandani,
wakaingia bomani
Hassani bin Omari.

51 Sie zogen mit ihm bis zur Stadt hin.
mit ihm und seinen Genossen,
und sperrten ihn ein in die Feste,
den Hassan, den Sohn des Omari.

52 *papo simu ikitoka*
Daressalama ifika:
Wazungu wafurahika
furaha[11] *zinawajiri*[12].

52 Von dort trug der Draht dann die Nachricht
nach Daressalama, der Hauptstadt:
erfreut waren alle die Weißen.
die Freude überkam sie da alle.

53 *Wissmeni akisema:*
»ntakwenda mtazama,
matanzi yaliyo mema
yawekeni kuwa tayari[13]*.«*

53 Darauf sprach Wißmann zu ihnen:
»Ich gehe dorthin ihn zu schauen,
an Schlingen da wählt mir die besten,
legt hin sie, daß alle bereit sind.«

54 *muda*[14] *wa siku katiti*[15]
tuliondoka oti[16]*.*
pasi mahala kuketi.
hata Kilwa tuzihiri.

54 Nach einigen wenigen Tagen,
wir alle nun dorthin aufbrachen,
ohn' irgend nur sonst noch zu weilen,
bis wir in Kilwa gelandet.

[1] Das engl. police. [2] vom engl. German. [3] Gesten machen, gestikulieren. [4] Zustand. [5] verwirrt, verblüfft sein. [6] *macho*. [7] hervorstoßen, sprechen [8] zu Ende sein. [9] Leben. [10] Eile. [11] Freude. [12] sich ereignen [13] fertig, bereit. [14] Zeitraum. [15] wenig, klein (veraltet) [16] *ote*.

55 *wakikaa siku nne*
kutengeneza bomani
kuamriwa Hassani
tanzi likamwaziri[1].

55 Vier Tage lang blieben sie dorten,
Gericht in der Feste zu halten,
da wurde für Hassan befohlen,
für ihn eine Schlinge zu wählen.

56 *mbiu ikajipigiwa*
watu wakihubiriwa:
»*Hassani atauawa.*
mkatazame amuri.

56 Es wurde das Horn nun geblasen,
Mitteilung den Leuten zu machen:
»Hassani den Tod soll erleiden,
kommt alle und schaut die Vollstreckung.

57 *kesho bwana awataka,*
nanyi ni kukusanyika«:
roho zikihuzunika[2]
kwa mambo yaliyojiri.

57 Für morgen da wünscht der Herr euch.
ihr sollt euch versammeln dorten«:
da wurde betrübt nun ihr Herz
über das, was alles geschah jetzt.

58 *watu wakajinamia*
kwa huzuni kuingia,
shauri imepotea
hapana la kufikiri.

58 Dem Urteil man sich beugte,
im Herzen Betrübnis und Trauer,
sie hatten die Fassung verloren
und konnten kaum nachdenken noch.

59 *na ulipopambauka,*
watu wanatetemeka
saa[3] *mbili ikifika*
matanzi yawe tayari.

59 Und als es anfing zu tagen
beschlich die Leute ein Zittern.
Sobald die achte Stunde gekommen,
hingen alle Schlingen bereit.

60 *wakimleta Hassani*
na wenziwe watu wane,
katokea bwana Velteni[4]
akitupasha habari:

60 Man führte nun vor den Hassani
mit vier von seinen Genossen,
der Herr Velten erschien dann,
das folgende uns zu verkünden.

61 *kamwita:* »*ewe Hassani,*
utaingia tanzini,
umeasi[5] *Jermani*
ukafanyiza na shari[6].«

61 Er sprach zu ihm: »Hassani,
du wirst an die Schlinge nun kommen,
rebellisch du warst den Deutschen
und Böses hast sonst du begangen.«

62 *mara ya pili kanadi*[7]*:*
»*Halfani bin Saidi,*
tanzi litakuhusudi[8]
kwa kufanyiza shauri.«

62 Zum zweitenmal dann begann er:
»Halfani, du Sohn des Saidi,
auch dich wird die Schlinge bestrafen,
weil stets du zu ihm gehalten.«

---

[1] nehmen, wählen. [2] betrübt sein. [3] Uhr, Stunde. [4] Der Herausgeber hatte als Dragoman des Gouvernements die von Hassan viele Jahre hindurch aufbewahrte hochverräterische Korrespondenz desselben zu entziffern und zu übersetzen und am Tage der Hinrichtung Hassans und seiner Genossen denselben sowie der anwesenden Bevölkerung das Urteil des Kriegsgerichts, welches sie zum Tode mit dem Strang verurteilte, mitzuteilen. Der Dichter wohnte als Zeuge dem Akte bei. [5] rebellisch sein. [6] Böses, Schlimmes. [7] bekanntmachen. [8] beneiden; bestrafen.

63 *wa tatu kambashiri*[1]
Abdalloh wa Omari:
»kuzitoa zetu siri
watu ukiwahubiri«.

63 Als dritten da nannte er nun
Abdallah den Sohn des Omari:
»Geheimnisse hast du verbreitet
und allen sie mitgeteilt dort.«

64 *wa nne akambaini*[2]
»Mpoto bin Musheni,
watakunyonga tanzini,
papo itoka amuri[3].«

64 Als vierten dann gab er zur Kenntnis:
Mpoto, du Sohn des Msheni,
man wird an den Galgen dich hängen,
Befehl dazu ist schon ergangen.«

65 *mara wakiwatundika,*
vitambaa wawavika
usoni wawafunika,
roho[4] *zao zisafiri*[5].

65 Sofort knüpfte man sie auf dort
mit Binden vorher noch bekleidet,
ihr Gesicht damit zu bedecken,
dahin drauf schwanden die Seelen.

66 *wakauawa rijali*[6]
waume wenyi amali[7],
tena watu kabaili[8],
matozi[9] *yanatujiri.*

66 So wurden die Männer gerichtet,
Tatkraft besitzende Leute,
dazu auch aus gutem Geschlechte;
die Augen uns standen voll Tränen.

67 *na wengine ondolewa*
sitimani wakatiwa,
Lindi kwenda kuuawa,
Kitumbua na Omari.

67 Und andre man führte von dannen
und lud sie in einen Dampfer,
den Tod dort in Lindi zu leiden,
Kitumbua und auch den Omari.

68 *bwana wetu Wissmeni*
kenda nao watu wane,
kenda watia tanzini,
Walindi wawabusuri[10].

68 Der Herrscher von uns Herr Wißmann
fuhr hin mit ihnen, den vieren,
sie dort an die Schlinge zu hängen,
den Leuten von Lindi zur Warnung.

69 *walipowasili Lindi,*
wakakutana Wahindi
pamoja na Wamalindi
wakazipata habari.

69 Und als sie nach Lindi gekommen,
da trafen die Inder zusammen
mit anderen Leuten von Lindi
und erhielten hiervon die Kunde.

70 *papo mbiu ipigwa:*
Wissmeni amekuja,
pasibakie[11] *mmoja,*
kesho ni kuja shauri«.

70 Es wurde bekannt nun gegeben:
»Herr Wißmann ist zu uns gekommen,
es darf auch nicht einer ermangeln,
zum Schauri morgen zu kommen.«

71 *roho zikifanya hofu*[12],
kuchelea kutilifu[13],
kufa kama gombe[14] *pofu*
bure pasipo hiyari[15].

71 Im Herzen da zeigten Furcht sie,
die Furcht, dort selbst umzukommen,
zu sterben wie blinde Tiere
für nichts und ohne ihr Zutun.

---

[1] melden. [2] deutlich zeigen, erklären. [3] Befehl. [4] Seele, Leben. [5] abreisen. [6] Männer. [7] Arbeit, Werk. [8] Generation, Verwandtschaft. [9] *machozi*. [10] wahrnehmen, erkennen. [11] übrig bleiben. [12] Angst. [13] Umkommen. [14] *ngombe*. [15] Wahl, Auswahl.

72 *usubuhi*[1] *ukifika,*
watu wakikutanika,
roho zawapigizika[2],
hawajui litajiri.

72 Als der Morgen nun angebrochen,
da trafen die Leute zusammen
mit Bangen und Zittern im Herzen,
sie wußten nicht, was sich ereigne.

73 *mara akaamrisha*
juu wakiwapandisha,
effendi[3] *na wake ombasha*[4]
wakamnyonga Omari.

73 Doch plötzlich Befehl ward gegeben,
man hieß sie hinauf dort steigen,
der Effendi[19] sowie sein Ombascha[20]
hingen Omar, den Sohn des Mwenda.

74 *yeye na wake nduze*[5]
wauawa kwa matanzi.
Kilwa ingia simazi[6]
na huzuni[7] *kukisiri*[8].

74 Er sowie all seine Freunde,
sie endeten so an der Schlinge.
In Kilwa herrschte bald Ruhe,
doch war die Trauer sehr groß dort.

75 *wauawa kama kuku*
huku na huku na huku.
kawacha masikitiko
bwana wetu kasafiri.

75 Sie wurden getötet wie Hühner,
so hier wie da und dorten.
Er ließ sie zurück in der Trauer
der Herrscher und reiste fort dann.

76 *karejea Wissmeni*
ana furaha[9] *moyoni,*
ememshinda[10] *Hassani*
na Abdallah Omari.

76 Es kehrte zurück unser Wißmann
mit inniger Freude im Herzen,
er hatte den Hassan überwunden
und Abdallah, den Sohn des Omari.

77 *nawahubiri wenzangu*
hii ezi[11] *ya Wazungu,*
shikeni maneno yangu:
mwepukane na hatari[12].

77 Ich teile euch mit, meine Freunde,
so ist die Macht der Deutschen,
drum höret auf meine Worte:
Enthaltet euch aller Gefahren.

78 *mwenyi lake ana lake*
hataki la mwenzi wake,
na ukimwendea pake
wala hakupi[13] *shauri.*

78 Das, was du besitzest, das halte,
verlange nicht das deines Freundes,
und wenn du zu ihm dich verfügest,
so hör nicht auf törichten Ratschlag.

79 *yale*[14] *tuliyozoea*
sasa yametondolea[15],
na tushukuru[16] *jalia*[17]
labuda ikiwa heri[18].

79 Das, was wir von früher gewohnt sind,
das ist von uns nun genommen,
laßt danken dafür uns dem Herren,
vielleicht gereicht es zum guten.

---

[1] Morgen. [2] zittern. [3] Der farbige Offizier. [4] Der farbige Unteroffizier. [5] *ndugu zake.* [6] Ruhe. [7] Trauer, Betrübnis. [8] viel sein. [9] Freude. [10] *amemshinda.* [11] Macht, Herrschaft. [12] Gefahr. [13] für *asikupe*; der Sinn ist: wenn du zu ihm gehst, höre nicht auf törichten Rat. [14] *mambo yale.* [15] *yametuondolea.* [16] danken. [17] Größe, Majestät. [18] gut.
[19] Der farbige Offizier. [20] Der farbige Unteroffizier.

80 *yamekwisha na wahibu*[1]
wafalme wa kiarabu,
tukilitaka jawabu
si wenyi kutukasiri[2].

80 Es ist jetzt zu End mit den Lieben,
den Herrschern entstammt aus Arabien,
und wenn wir die Antwort darauf geben,
so können damit wir nicht kurz sein.

81 *zimeondoka heshima*[3]
kwa watu wa kimrima;
hatunalo[4] *la kusema*
kwa kuchelea hatari.

81 Es ist auch die Achtung geschwunden[3]
bei all den Leuten der Küste;
wir selbst haben nichts mehr zu sagen,
auch fürchten wir stets die Gefahren.

82 *kunena hatusubutu*[5]
vifungo vyao vizito,
tokea asili[6] *zetu*
hayakupata[7] *kujiri.*

82 Wir wagen auch nicht mehr zu reden,
die Gefängnisse sind so beschwerlich,
seit langen, undenklichen Zeiten
hat nichts sich ereignet dergleichen.

83 *sasa wanatuzurubu*[8],
majumbe hata Waarabu,
na tuzishike adabu[9]
tuifuate amri.

83 Sie behandeln uns jetzt mit Schlägen,
die Jumben sowohl wie Araber,
drum laßt uns den Anstand erfassen
und ihren Befehlen gehorchen.

84 *nimekwisha wausia*[10],
itazameni dunia[11],
mzidi kuzingatia[12]
wakubwa hata saghiri[13].

84 Ich habe mein Vermächtnis beendet,
drum schaut euch richtig die Welt an
und nehmet zu stets an Erfahrung,
ihr Großen sowohl wie ihr Kleinen.

85 *tamati*[14] *nimesha koma,*
sitaki mengine[15] *sema,*
isije kwangu lawama[16]
ya neno kunikasiri[17].

85 Ich bin nun zu Ende gekommen
und weiter will ich nicht reden,
damit mich kein Tadel noch treffe
und ich meinen Ärger drum habe.

86 *ndio mwisho wa kalamu*[18],
nawambie mfahamu[19];
katabahu[20] *mwalimu*[21]
Mbaraka bin Shomari[22].

86 Dies ist nun das Ende des Liedes,
ich sag's euch, damit ihr's verstehet:
es hat dies geschrieben der Lehrer
Mbaraka, der Sohn des Schomari.

87 *babu zetu madiwani,*
kwanza ni masultani:
sasa atujue nani
kwa mato[23] *kutubusuri*[24]*!*

87 Die Ahnen von uns sind Diwani[25]
und früher Sultane sie waren;
doch wer kennt uns jetzt noch hienieden,
mit den Augen uns gleich zu erkennen!

---

[1] Geliebten. [2] kurz sein. [3] Achtung, Respekt. [4] zu ergänzen *neno*
[5] fest sein, wagen. [6] Ursprung. [7] *ya* auf zu ergänzendes *mambo* bezüglich
[8] schlagen. [9] Anstand. [10] verfügen, vermachen. [11] Welt. [12] überlegen. [13] klein. [14] es ist zu Ende. [15] *maneno mengine*. [16] Tadel, Vorwurf
[17] ärgern. [18] Rede. [19] verstehen. [20] er hat es geschrieben. [21] Der Lehrer
[22] Der Dichter. [23] *macho*. [24] wahrnehmen, erkennen.
[25] Vor den Arabern. [26] Ortsvorsteher, Häuptling.

Shauri jema kwa Hassan bin Omari.

Min
Muhamed bin Mwenyi Manga Elmujawi.

1 *fi*[1] *hali*[2] *gani, azizi*[3],
kuja pwani umekata[4]*?*
kiapo umenajizi[5]
Madoitshi kuwafuata;
wanena hawakuwezi[6]
hata wajapo kwa zita[7]*:*
wambaje[8] *wakikupata,*
hapo hutatahayari[9]*?*

2 *fi hali gani, mjomba,*
kukataa wakikuita?
ukakamata mashamba
papo kutaka na zita,
na dua[10] *nyingi huomba*
na mabarua kuweta[11]*;*
wambaje wakikupata,
hapo hutatahayari?

3 *fi hali gani, sahibu*[12],
kutaka muno[13] *matata?*
ukaamru[14] *na kwiba*
na watu kuwakamata,
ukaweka na ghariba[15]
simu[16] *zao kuzikata;*
wambaje wakikupata,
hapo hutatahayari?

Guter Rat an Hassan bin Omar.

Von
Muhamed bin Mwenyi Manga Elmujawi.

1 In welchem Zustand bist du denn, teurer,
daß du zur Küste zu kommen verweigerst?
Im Eide hast du's einst offenbaret,
den Deutschen Gehorsam zu leisten;
du redest, sie können dir nichts wollen,
selbst wenn sie zum Kriege herkommen.
Was sagst du nun, wenn sie dich greifen,
wirst du dann nicht ganz verblüfft sein?

2 In welchem Zustand bist du denn, Onkel,
zu verweigern, wenn sie dich rufen?
Du nahmst von den Dörfern Besitz,
nur um den Krieg zu begehren;
der Aufforderungen viele sie sandten
und Briefe, dich herzurufen:
was sagst du nun, wenn sie dich greifen,
wirst du dann nicht ganz verblüfft sein?

3 In welchem Zustand bist du denn,
[Freundchen,
dir so Unangenehmes zu wünschen?
Du gabst den Befehl, zu stehlen,
und Leute überall zu ergreifen,
du stelltest sogar dir Fremde an,
ihren Telegraph zu durchschneiden:
was sagst du nun, wenn sie dich greifen,
wirst du dann nicht ganz verblüfft sein?

[1] in. [2] Zustand. [3] teuer, geliebt. [4] *umekataa.* [5] durchführen, ausführen, vollenden. [6] statt *hawakuweza.* [7] *vita.* [8] *amba*, sagen, heute nur in der relativen Form *ambia* gebräuchlich; *wambaje?* was sagst du? [9] verwirrt, verblüfft, verlegen sein. [10] Ruf, Bitte, Einladung. [11] *kuita.* [12] Freund. [13] *mno.* [14] befehlen. [15] fremd. [16] Telegraph.

4 *ibnu*[1] *Omari Hassani*[2]
lipi unalo kuteta?
ukaasi[3] *kuja pwani*
mara moja kuipita.
wazani[4] *hupatikani,*
hata wakikutafuta;
wambaje wakikupata,
hapo hutatahayari?

4 Du Sohn des Omars, Hassani,
was hast du denn überhaupt zu streiten?'
Du warst zu rebellisch zur Küste zu [kommen,
selbst einmal dort zu erscheinen,
du glaubtest, du wärst nicht zu fangen,
selbst wenn sie dich suchen wollten.
Was sagst du nun, wenn sie dich greifen,
wirst du dann nicht ganz verblüfft sein?'

5 *usitumai*[5], *Omari,*
kuwa mkuu wa zita,
ukazani ni jabari[6]
Madoitshi hawatapita:
ukajiona hodari[7],
sultani[8] *hujiita;*
wambaje wakikupata,
hapo hutatahayari?

5 O hab nicht Verlangen, Omari,
als großer Kriegsheld zu erscheinen,
und halte dich nicht für einen Felsen,
den die Deutschen nicht werden [überschreiten;
Du hieltst dich zwar stets für tapfer
und nanntest dich selbst einen Sultan:
was sagst du nun, wenn sie dich greifen,
wirst du dann nicht ganz verblüfft sein?'

6 *asikuhade*[9] *Mshamu*[10]
langoni kupitapita,
na kukusanya kaumu[11]
kula wepacho[12] *kuleta:*
ndipo ukaona tamu
makadara[13] *kuyavuta*[14]*:*
wambaje wakikupata,
hapo hutatahayari?

6 Von Mschamu laß dich nicht betören,
allenthalben an den Türen zu klopfen
und Leute um dich zu versammeln,
die, was sie erhalten, herbeischleppen:
in der Tat, du fandest es lieblich
mit der Vorsehung Gottes zu spielen:
was sagst du nun, wenn sie dich greifen,
wirst du dann nicht ganz verblüfft sein?'

7 *asikuhade Kipongo*[15],
mwisho ote utajuta,
mtagawana mafungu
mahala pa kuiseta:
ungetukana Wazungu
na kunena haihata[16]*?*
wambaje wakikupata,
hapo hutatahayari?

7 Auch laß dich nicht betrügen von [Kipongo,
am Ende wirst du doch alles bereuen,
ihr werdet die gleichen Strafen erleiden,
anstatt andere zu zerschmettern:
du könntest die Europäer beschimpfen
und sagen, es schadet mir nichts.'
Was sagst du nun, wenn sie dich greifen,
wirst du dann nicht ganz verblüfft sein?'

[1] Sohn. [2] Hassan bin Omar. [3] widerspenstig, rebellisch sein [4] denken [5] verlangen, hoffen. [6] Berg. [7] gegenwärtig, anwesend sein, tuchtig, tapfer [8] Sultan. [9] betrügen. [10] Msham bin Tshande. [11] Volk, Leute. [12] *wanachopata.* [13] Vorsehung, Wille (Gottes). [14] ziehen, zerren; hier mit der Vorsehung spielen [15] wohl Muhamed Kiponda. [16] schaden

8 *huyo Uledi Mbotege*
naye hatakufuata,
utashikwa uende pweke[1]
sahibu atakuata[2]*:*
uruke usioneke
siku hiyo ya matata;
wambaje wakikupata,
hapo hutatahayari?

8 Dieser Uledi Mbotege
wird dir fortan nicht mehr folgen,
du wirst ergriffen, um allein zu gehen.
dich, seinen Freund, wird er verlassen:
fliehe daher und werde unsichtbar
in diesen Tagen der Verwirrung;
was sagst du nun, wenn sie dich greifen,
wirst du dann nicht ganz verblüfft sein?

9 *nduguzo*[3] *watakimbia*
kwa siku hilo la[4] *zita,*
waanawake watalia
korofindo[5] *zikiteta,*
nawe umejinamia
pagazi wamekuwata[6]*;*
wambaje wakikupata,
hapo hutatahayari?

9 Deine Freunde werden bald flüchten
in diesen Tagen des Krieges,
die Frauen werden dann weinen,
wenn die Gewehre anheben zu reden,
und du wirst ganz gebeugt sein,
wenn selbst deine Träger dich verlassen;
was sagst du nun, wenn sie dich greifen,
wirst du dann nicht ganz verblüfft sein?

10 *utakwenda mauzulu*[7]
Doitshi wakicheza kwata[8]
furaha[9] *na kuamuru*
na mizinga ikiteta:
waliowatoza ushuru[10]
wakija wakikusuta[11]*,*
wambaje wakikupata,
hapo hutatahayari?

10 Du selbst wirst bald ohne Amt sein,
wenn die Deutschen zum Manövertanz
[spielen,
wenn ihr Freudengeschrei und die
[Befehle
und ihre Kanonen mitspielen:
von denen du einst Steuern erhoben,
wenn sie kommen, dich zur Rede zu
[stellen,
was wirst du dann sagen, wenn sie dich
[greifen,
wirst du dann nicht ganz verblüfft sein?

11 *shairi*[12] *nimesha*[13] *koma*[14]
sipendi mbele kupita:
hayo ndawenye kusoma
nyingi kombo mkifuta,
penye baya tia ema
kina kipate fuata:
mbele isiwe matata,
kwani tutatahayari.

11 Mit der Dichtung bin zu End' ich gelangt,
und weiter möcht' heut ich nicht gehen;
und wenn ihr diese Worte gelesen
und viele Fehler darin gestrichen,
so setzt für Schlechtes nur Gutes,
daß alle es können verfolgen:
Verwicklungen gebe es in Zukunft nicht
[mehr,
denn wir würden sonst auch verblüfft
[sein.

[1] *pekeyako.* [2] *atakuacha.* [3] *ndugu zako.* [4] *siku hiyo ya.* [5] Hinterladergewehr. [6] *acha.* [7] ohne Waffen, ohne Amt sein. [8] nach dem Dichter »Manövergefecht«. [9] Freude. [10] Steuern, Zoll. [11] zur Rede stellen. [12] Gedicht. [13] *nimekurisha.* [14] zu Ende sein.

Shairi la Matschemba.

Limetungwa na
Muhamadi wa Bendali.

1 *kala shairi*[1]*: nitunge*
sifa[2] *za bwana mkubwa:*
baada[3] *mji wa Matschemba*
afike hata Makua[4]*;*
watumwa wakitoroka
wapate kuona kuwa[6]*;*
nami tampa bayana[7]
dola[8] *ya bwana mkubwa.*
na tuzidi[9] *kuombea.*

2 *kuna habari*[10] *azima*[11]
nimepata mwa kijana.
dalili[12] *ya Matschemba*
anataka kupatana;
kwa mzinga wa viasi
hataweza kupigana:
nami tampa bayana
dola ya bwana mkubwa.
na tuzidi kuombea.

3 *bwana guverneri*[13]
ndio mwenyi kutajika[14]*.*
kisamba[15] *cha kihiyao*[16]
sasa kimebatilika[17]*.*
baada kufanya »morni«[18]
Wamakua malaika[19]*:*
nami tampa bayana
dola ya bwana mkubwa.
na tuzidi kuombea.

Das Matschemba-Lied.

Von
Muhamadi wa Bendali.

1 Der Dichter sprach: Ich möchte besingen
das Lob des großen Herrn:
nach Einnahme der Stadt des Matschemba
mög er zu Makua gelangen:
und wenn uns die Sklaven entlaufen,
so sollen sie seine Macht verspüren:
ich aber werde offen verkünden
die Herrschaft des großen Herrn,
fahren wir fort dafür zu beten.

2 Es kommt eine hehre Nachricht,
ich habe sie von einem Jüngling,
als Anzeichen des Matschemba
er will sich nun unterwerfen:
mit Kanonen und Patronen
ist er nicht imstande zu kämpfen:
ich aber werde offen verkünden
die Herrschaft des großen Herrn,
fahren wir fort dafür zu beten.

3 Unser Herr Gouverneur
verdient gepriesen zu werden,
der Sklavenraub im Hiyao-Lande
ist jetzt unmöglich geworden,
nachdem sie zu grüßen gelernt,
sind selbst die Makua zu Engel geworden;
ich aber werde offen verkünden
die Herrschaft des großen Herrn,
fahren wir fort dafür zu beten.

[1] Der Dichter sagte. [2] Eigenschaft, Lob. [3] nach [4] Sultan Matschemba, der im direkten Hinterlande von Sudi herrschte [6] Die Makua wohnen im Hinterlande von Lindi. [6] Macht, Kraft [7] deutlich machen, zeigen, erklären [8] Herrschaft, Regierung. [9] zunehmen, vermehren [10] Nachricht [11] groß. [12] Anzeichen, Beweis. [13] Gouverneur. [14] *taja*, nennen, erwähnen [15] Sklavenraub. [16] Im Lande des Wahiyao. [17] vergeblich sein, nicht gelten [18] unser Gruß »morgen«. [19] Engel.

4 *miji ametamalaki*[1]
hakuna mwenyi nafasi[2],
bara amepata kwa
nzinga wa viasi,
bendera[3] *ametungika*
hata mji wa Masasi[4]*:*
nami tampa bayana
dola ya bwana mkubwa,
na tuzidi kuombea.

4 Von den Städten hat er Besitz genommen,
es ist keiner, dem sonst sie gehören;
das Innere hat er durch Macht bekommen
mit Kanonen und seinen Patronen,
die Flagge hat er überall gehißt
selbst in dem Orte Masasi;
ich aber werde offen verkünden
die Herrschaft des großen Herrn,
fahren wir fort dafür zu beten.

5 *baada ya Masasi*
labda huko Mangoni[5]
hajapata kurejea,
anatunza milangoni
mji; wasiyo kutii[6]
awapige vibokoni;
nami tampa bayana
dola ya bwana mkubwa,
na tuzidi kuombea.

5 Nach Einnahme der Stadt Masasi
hat er dorther von den Wangoni
noch nicht zurückkehren können,
er bewachet die Tore
der Stadt: und die nicht gehorchen,
den läßt er Hiebe aufzählen;
ich aber werde offen verkünden
die Herrschaft des großen Herrn,
fahren wir fort dafür zu beten.

6 *bara*[7] *ametengenea*
kwa namma[8] *ya viasasi*[9],
na jamii[10] *ya raia*[11]
tumepata nafasi[12],
habari[13] *zimewasili*[14]
hata Bendari Abbasi[15]*:*
nami tampa bayana
dola ya bwana mkubwa,
na tuzidi kuombea.

6 Das Innere hat er in Ordnung gebracht
mit Hülfe von Pulver und Blei,
wir aber, die wir untertan sind,
wir haben nun Friede bekommen,
die Nachricht davon ist gedrungen
bis hin nach Bender Abbasi[19];
ich aber werde offen verkünden
die Herrschaft des großen Herrn,
fahren wir fort dafür zu beten.

7 *hata bendari Abbasi*
wazipeleka Ulaya[16]*;*
sitima[17] *zikiwasili*
zisije kwa ubaya:
miji ametamalaki
hapana mwenyi uzia[18]*:*
nami tampa bayana
dola ya bwana mkubwa,
na tuzidi kuombea.

7 Bis hin nach Bender Abbasi
sie[20] hin nach Europa zu bringen:
so mögen die Dampfer stets landen
und schlechte Nachrichten nicht bringen:
die Städte hat er in Besitz genommen,
es ist keiner der Unruhe mehr stiftet:
ich aber werde offen verkünden
die Herrschaft des großen Herrn,
fahren wir fort dafür zu beten.

---

[1] sich einer Sache bemächtigen, sie in Besitz nehmen. [2] Zeit, Raum, Gelegenheit. [3] Flagge. [4] im Hinterlande von Mikindani gelegen. [5] bei den Wangoni. [6] gehorchen. [7] Festland, Innere. [8] Art. [9] Blei, hier mit Pulver und Blei. [10] all. [11] Untertan. [12] Raum. [13] Nachricht. [14] ankommen. [15] Bender Abbas in der Straße von Ormus in Süd-Persien. [16] Europa. [17] Das engl. Wort steamer. [18] Störung, Unruhe.
[19] in Süd-Persien. [20] die Nachricht.

8 *sitima zimewasili*[1],
zinangojea; bwana yu kati
kutengeza usiku na mchana
Matschemba ndiye ndongoza[2]:
amerejea ujana[3]*;*
nami tampa bayana
dola ya bwana mkubwa,
na tuzidi kuombea.

8 Die Dampfer waren nun angekommen[15]
und warteten; der Herr[16] inmitten der
[Arbeit
bei Tag und Nacht alles zu bereiten,
Matschemba den richtigen Weg zu leiten:
nun ist er ganz harmlos geworden:
ich aber werde offen verkünden
die Herrschaft des großen Herrn,
fahren wir fort dafür zu beten.

9 *amerejea ujana*
ajili[4] *ya ushindani,*
bwana guverneri
wala hakwenda barani
Matschemba ametii,
bila kuona bomani:
nami tampa bayana
dola ya bwana mkubwa,
na tuzidi kuombea.

9 Er ist jetzt harmlos geworden
infolge des unnützen Streites,
trotzdem unser Herr Gouverneur
nicht ging in's Innere dorthin,
hat ihm sich unterworfen Matschemba,
ohne daß jener die Feste gesehen[17]:
ich aber werde offen verkünden
die Herrschaft des großen Herrn,
fahren wir fort dafür zu beten.

10 *kenda bwana mkubwa*
na bunduki[5] *elfeni*[6]
elfu zimerudi
zimewasili muini[7]*:*
Matschemba ndiye boi[8]*,*
hajapata kuamini[9]*:*
nami tampa bayana
dola ya bwana mkubwa,
na tuzidi kuombea.

10 Es brach nämlich auf unser Herr
mit zweitausend seiner Gewehre,
tausend sind gleich zurückgekehrt
und in der Stadt wieder angelangt:
Matschemba ist nun sein Diener,
doch ohne ihm Glauben zu schenken:
ich aber werde offen verkünden
die Herrschaft des großen Herrn,
fahren wir fort dafür zu beten.

11 *tandawili*[10] *nimekwisha*
siku ya elhamisi[11]*:*
mtu asiye kutii
ataliwa na mafisi,
kitani[12] *kitamkaza*[13]
hata atoke najisi[14]*:*
nami tampa bayana
dola ya bwana mkubwa,
na tuzidi kuombea.

11 Ein Rätsel habe ich beendet
grad heute am Donnerstag:
»Der, welcher nicht gehorchen will,
wird von den Hyänen gefressen,
der Strick wird ihm fester gezogen
bis alles Unreine schwindet:
ich aber werde offen verkünden
die Herrschaft des großen Herrn,
fahren wir fort dafür zu beten.

[1] mit den Soldaten für die Matschemba-Expedition. [2] von *ongoa* gebildet: auf den richtigen Weg führen, *ongoza* führen, leiten. [3] er ist zur Kindheit zurückgekehrt, d. h. er ist nun ganz harmlos geworden. [4] Grund. [5] Flinte. [6] zweitausend. [7] *mjini*. [8] das engl. boy. [9] glauben [10] Rätsel. [11] Donnerstag. [12] Flachs, Lein; nämlich der Strick. [13] befestigen [14] schmutzig, unrein
[15] im Hafen von Sudi zur Expedition gegen den aufsässigen Häuptling Matschemba. [16] Oberstleutnant von Trotha. [17] Matschemba eilte beim Heranahen der Truppen schleunigst zur Unterwerfung herbei

12 *salamu wakatabahu*[1]
Muhamadi wa Bendali
mashairi yamekwisha,
nimekabizi[2] *liwali*[3]
apate kuzipeleka
kwa bwana guverneri:
nami tampa bayana
dola ya bwana mkubwa.
na tuzidi kuombea.

12 Es grüßt euch und hat dies geschrieben
Muhamedi der Sohn des Bendali,
die Dichtung hat er zu Ende geführt
und dann übergeben dem Wali,
damit er sie nun hinbringen kann
zu unserm Herrn Gouverneur:
ich aber werde offen verkünden
die Herrschaft des großen Herrn.
fahren wir fort dafür zu beten.

13 *shehi Muhamed bin Salimu*
liwali wa Mikindani.
nasi watu wa mrima,
wala usiwe na udani,
atie[4] *ikitupata*
utuombee bomani[5]*:*
nami tampa bayana
dola ya bwana mkubwa,
na tuzidi kuombea.

13 Du Scheich Muhamed bin Salim,
du Wali von Mikindani,
für uns die Leute der Küste
halt nicht so deine Worte im Innern[11].
wenn uns eine Gabe soll zukommen
erbitte sie für uns in der Boma:
ich aber werde offen verkünden
die Herrschaft des großen Herrn.
fahren wir fort dafür zu beten.

Kufa kwa Mkwawa.

Umetungwa na
Mwenyi Shomari bin Mwenyi Kambi.

huo ndio mwanzo wa utungo[6].

1 *mwanangu, Mwenyi Hamisi.*
nenda hima kwa upesi
kanunue karatasi[7],
mbele yangu uzihiri[8].

2 *Mwenyi Hija, nipe wino,*
nitengeneze maneno,
yelekee[9] *kwa mfano*
kama yalivojiri[10].

Mkwawa's Tod.

Von

Mwenyi Shomari bin Mwenyi Kambi.

Dies ist der Anfang der Dichtung.

1 Mein Sohn, du Mwenyi Hamisi,
geh schnell, beeile dich sehr
und kaufe für mich Papier
und kehre zu mir dann zurück.

2 Und du, Mwenyi Hija, reich Tinte,
damit ich die Worte hier ordne
und sie im Bilde sich darstellen,
so wie sie ereignet sich haben.

[1] er hat es geschrieben. [2] übergeben. [3] dem Wali. [4] Gabe, Geschenk, meist *atiya*. [5] beim Bezirksamtmann. [6] von *tunga* (*shairi*) dichten. *utungo* das Gedicht. [7] Papier. [8] erscheinen. [9] *yaelekee*. [10] sich ereignen.
[11] sprich gut für uns bei den Deutschen.

3 *Simba, nipe kiti,*
nami nipate kuketi,
nitafakari[1] *katiti*[2]
niutunge ushairi[3].

3 Du, Simba, reich mir den Stuhl,
damit ich mich setzen kann,
um nachzudenken ein wenig
die Dichtung hier zu vollenden.

4 *Hashimu, nipe kalamu*[4],
roho[5] *yangu ina hamu*[6]
ya shairi kulihimu[7]
kupeleka taisiri[8].

4 Hashimu, gib mir die Feder,
meine Seele ist eifrigst bestrebt,
die Dichtung sehr zu beeilen,
um schnell sie weiter zu senden.

5 *hao ndio wanangu,*
nakwambia, rafiki[9] *yangu*[10],
wapenzi wa roho yangu,
sina haja[11] *kukusiri*[12].

5 Ja diese sind meine Söhne,
ich teil' es dir, Freund[29], hier mit,
die Lieblinge meiner Seele,
verheimlichen will ich es nicht.

6 *arba mazkuri*[13]
wote rijali[14] *saghiri*[15],
risala[16] *ilipohaziri*[17]
wote wemeibusuri[18].

6 Vier sind's, die ich erwähnt hab,
und alle Jünglinge noch,
und als die Botschaft hier ankam,
haben alle sie auch gesehen.

7 *risala yako haziri*
saa[19] *sita kujiri*[20],
hata kwisha busuri
na mzinga ukajiri[21].

7 Dein Sendschreiben langte hier an
um Mittag die zwölfte Stunde
und als man mit Lesen beendet,
erscholl von der Boma der Schuß[30].

8 *katika mwezi sufuri*[22]
sita wa asherini sheheri[23],
nikafurahi sadiri[24]
pamu[25] *na wangu saghiri.*

8 Es war im Monate Safer
am sechsundzwanzigsten Tage,
erfreut war im Innersten ich
zusammen mit meinen Söhnen.

9 *nikenda hata nyumbani*
kwa Shehi[26] *Selimani*[27]
nikafika sebuleni,
sheh emehuzuri[28].

9 Ich ging nun zum Hause dort hin
zum Scheich Suleiman bin Nasor
und als in die Halle ich trat,
da war der Scheich gegenwärtig.

---

[1] nachdenken. [2] Alt-Suaheli für jetziges *kidogo*. [3] Gedicht. [4] Schreibrohr. [5] Seele. [6] Beängstigung, Sorge. [7] beschleunigen. [8] leicht, schnell. [9] Freund. [10] Gemeint ist der Herausgeber, der den Dichter auffordern ließ, sein Gedicht aufzuschreiben und ihm einzusenden. [11] Bedürfnis, Wunsch. [12] hier verheimlichen. [13] erwähnt, genannt. [14] Männer. [15] klein. [16] Botschaft, Sendschreiben. [17] anwesend, gegenwärtig sein. [18] *wameibusuri*; sehen. [19] Stunde. [20] fließen, sich ereignen. [21] In den ostafrikanischen Küstenorten wird um 12 Uhr mittags ein Kanonenschuß gelöst. [22] Name des zweiten Monats des muhammedanischen Jahres. [23] Monat. [24] Brust. [25] *pamoja*. [26] Scheich. [27] Suleiman bin Nasir, Wali von Daressalaam. [28] *emehuzuri*.

[29] Gemeint ist der Herausgeber. [30] In den Küstenstädten wird um 12 Uhr mittags ein Kanonenschuß abgefeuert.

10 *baraza imetimia*[1],
henda[2] *hamkurubia*[3],
barua hamtolea
kapokea taisiri.

10 Die Sitzung hatte man beendet,
Ich ging und näherte mich ihm
und holte den Brief nun hervor,
den schnell in Empfang er nahm.

haya maneno aliyosema Shehe Selimani.

Dies sind die Worte, die Scheich Suleiman sprach.

11 *shehe kafunua ndani,*
akaona baruani
salamu yake yakini[4]
akafurahi[5] *sadiri.*

11 Der Scheich schaute nun hinein
und sah im Briefe daselbst
einen Gruß für sich, ganz gewiß,
und freute im Innern sich.

12 *salamu alipoona*
kasema »ahsante[6] *sana«,*
naye amefurahi sana
akazukuru[7] *kwa heri*[8].

12 Und als er den Gruß gesehn,
da sprach er »ich danke auch sehr«.
er war in der Tat sehr erfreut
und sprach ganz glücklich davon.

13 *shehe kitakalamu*[9]*:*
»barua nimefahamu,
shairi hilo lihimu
upeleke taisiri.

13 Dann hub er zu sprechen bald an:
»den Brief hier hab ich verstanden,
beeile dich mit dieser Dichtung
und schicke sie schnell dorthin.

14 *kufa kwake Mukwawa*
na mambo yaliyokuwa,
uandike sawasawa
kama yalivojiri.

14 Vom Tode des Kwawa sie handle,
so wie sich die Dinge ereignet,
und schreibe es ordentlich auf,
wie alles geschehen dort ist.

15 *uondoe wasiwasi*[10]
kitako ukajilisi[11],
uandike kwa upesi
jamie[12] *kula habari.«*

15 Die Zweifel leg nur bei Seite
und setze dich alsbald nieder
und schreibe in Eile dann auf
die Nachrichten alle von dort«.

haya majibu[13] *yangu niliyomjibu shehe Selimani.*

Dies ist die Antwort, die ich dem Scheich Suleimann gegeben.

16 *shehi nikamjibu:*
»nenda[14] *fanya taratibu*[15],
shairi talikutubu[16],
siwezi kumkasiri[17].

16 Ich antwortete nun dem Scheich:
»Ich gehe und bringe in Ordnung
und schreibe die Dichtung nieder,
denn ärgern kann ich ihn[18] nicht.

[1] vollendet sein. [2] *nikenda.* [3] sich nähern. [4] gewiß. [5] sich freuen. [6] danke. [7] erzählen. [8] Glück. [9] sprechen. [10] Zweifel. [11] sich setzen. [12] all. [13] Antwort. [14] *nakwenda.* [15] Ordnung. [16] schreiben. [17] ärgern. [18] Den Herausgeber

17 *Velteni*[1] *muhebu*[2],
roho yake taratibu,
anazo nyingi adabu[3]
nimesikia habari.

17 Herr Velten war bei uns beliebt
als ruhig bedächtiger Mann,
der Höflichkeit hatte er viel,
ich habe es immer gehört.

18 *watu wote wanasema,*
Velteni mtu mwema,
anayo nyingi heshima[4],
mtu hamukasiri.

18 Denn alle Leute die sagten,
ein guter Mann war Herr Velten,
er ehrte uns alle stets
und niemand würde ihn ärgern.

19 *ukifanya taratibu*
mkafanya usahibu[5],
roho yako utahibu[6]
kwa heshima kukesiri[7].

19 Und wenn du ordentlich bist,
so macht ihr Freundschaft alsbald,
du wirst von Herzen ihn lieben,
weil Ehre er stets dir erweist.

20 *nawe una sifa*[8] *nyingi,*
wanambia watu wengi,
una akili[9] *nyingi*
twakuzukuru kwa heri.

20 Man spendet dir sehr viel Lob,
das sagen mir viele Leute,
du hast einen großen Verstand,
wir sagen es dir mit Freuden.

21 *watu wa Daressalaama*
wakuombea uzima,
upate maisha[10] *mema*
uzidishwe ukabiri[11].

21 Die Leute von Daressalaam
erbitten Gesundheit für dich,
dein Leben verlaufe stets gut
und Größe werde dir zu Teil.

22 *bara yote Afrika*
watu wanakukumbuka,
wakti[12] *utapofika*
furaha[13] *yao kabiri*[14].

22 Im ganzen Afrika hier
erinnern die Leute sich deiner
und wenn du zurückkehren wirst,
dann wird ihre Freude groß sein.

23 *nimefurahi sana*
barua yako kuona,
ahsanti sana,
nakuzukuru kwa heri.

23 Es war fürwahr eine Freude
als deinen Brief ich erhielt,
Drum nimm meinen Dank entgegen,
ich sage es dir mit Freuden.

---

[1] Der Herausgeber hatte sich an Suleiman bin Nasur gewandt mit der Bitte, den Dichter zu veranlassen, sein Gedicht niederzuschreiben und nach Deutschland zu schicken. Als Belohnung sollte er dann eine Uhr bekommen. [2] geliebt [3] Anstand. [4] Achtung, Höflichkeit. [5] Freundschaft. [6] lieben [7] viel sein. [8] gute Eigenschaft. [9] Verstand. [10] Leben. [11] Größe. [12] Zeit [13] Freude [14] groß.

haya majibu uliyoniarifu kuniletea saa.

Dies ist nun die Antwort auf deine Mitteilung, mir eine Uhr zu senden.

24 *inataraji*[1] *jawabu*
upesi liwe zahebu[2].
saa uliyokutubu
iwe saa ahiyari[3].

24 Es erübrigt noch die Antwort
und schnell soll sie bereit sein,
die Uhr, von der du geschrieben.
wähl' gut nur für mich aus.

25 *nipe saa na mkufu,*
mbele yangu niushufu[4],
wala usiwe zaifu[5]
ukija kunikasiri.

25 So gib mir Uhr und Kette,
und laß sie zu Gesicht mir kommen,
doch sei darin nicht zu kleinlich,
so daß du mich damit ärgerst.

26 *nami sikukuomba,*
waniletea kwa huba[6].
na huba kitu kikubwa
wala si kitu saghiri.

26 Ich hab' sie von dir nicht erbeten
du willst sie aus Liebe senden.
und Liebe ist etwas Großes.
fürwahr es ist nichts Kleines.

27 *wassalama tasilima*[7],
habari nimesha[8] *koma,*
saa niletee njema
mkufu uwe mzuri.

27 Drum Gruß und wiederum Gruß.
und hiermit bin ich zu Ende,
so send' mir eine gute Uhr,
und laß auch die Kette schön sein.

haya masali[9] *fumbo.*

Dies ist im Gleichnis gesprochen.

28 *sikilizani habari*[10]
yake Mkwawa kabiri[11].
alishikwa na ghururi[12]
akicheza na bahari[13].

28 So höret nun die Nachrichten
vom Sultan Mkwawa, dem Großen,
er ward von Hochmut geblendet
und wollte mit dem Meere spielen[21].

29 *asiwaze kufikiri*[14]
bahari kitu kabiri,
muna nyingi hatari[15],
wala mtu hakadiri[16].

29 Er dachte darüber nicht nach,
daß das Meer etwas Großes ist.
das viele Gefahren birgt,
mit dem sich niemand kann messen.

30 *wala asifahamu*[17]
bahari ni mazulumu[18],
wala haina hokumu[19]
kama vitokavojiri[20].

30 Verstehen konnt' er es nicht,
das Geheimnisvolle des Meeres,
das keine Obrigkeit kennt,
in allem was sich ereigne.

---

[1] hoffen, erhoffen. [2] bereit sein. [3] gut. [4] sehen. [5] schwach. [6] Liebe, Wohlwollen. [7] Gruß sagen. [8] *nimekwisha.* [9] Sprichwort. [10] Nachricht. [11] groß. [12] Verblendung, Hochmut. [13] Meer, d. h. hier »er scherzte mit der deutschen Regierung, deren Hauptmacht im Küstengebiet, dem Meere, ist. [14] nachdenken. [15] Gefahr. [16] können, imstande sein. messen, abschätzen. [17] verstehen. [18] *muzlim.* dunkel, finster, geheimnisvoll. [19] Urteil, Gesetz, Herrschaft. [20] geschehen.

[21] mit der deutschen Herrschaft.

31 *hakika*[1] *mwana Mŭinga*[2]
ulimshika ujinga
bahari kwenda ipiga.
azani[3] *atakadiri.*

31 Fürwahr den Sohn des Muinga.
den hatte die Dummheit erfaßt.
das Meer bekämpfen zu wollen.
er glaubte, er könn' es besiegen.

32 *watu wa kale waronga*[4]*:*
»bahari haiuzwi[5] *nonga«*[6]*:*
mwa[7] *Mŭinga kaipinga*[8]
azani kitu saghiri[9]*.*

32 Die Leute von früher sagten:
»das Meer fragt nichts nach Wünschen«:
der Sohn des Muinga hingegen,
der glaubte, es sei etwas Kleines.

33 *kweli ni shujaa*[10] *mashhuri*[11]
katika inti[12] *ya bari*[13]*.*
walakin bahari
huwaje kuikadiri?

33 Als tapfer war er bekannt
im Lande dort in dem Innern,
doch mit dem Meere zu kämpfen,
wie konnt' er sich dessen vermessen?

34 *hakika ni sultani,*
dola[14] *yake ushenzini.*
ana hikima[15] *gani*
ya kucheza na bahari?

34 In Wahrheit war er ein Sultan,
sein Reich in der Wildnis drinnen,
doch welchen Verstand zeigt er
mit dem Meere spielen zu wollen?

35 *alizani bahari*
kana misli[16] *ya bari.*
anaposhikwa na hari[17]
kivuli kimsitiri[18]*.*

35 Er hielt das Meer für dasselbe
als wie das Innere des Landes,
wenn dort ihn die Hitze erfaßt,
so schützt ihn der Schatten daselbst.

36 *lao kana*[19] *ajua kweli*
bara na bahari mbali?
wala haina kivuli
cha muti kujisitiri.

36 Oder sollte er gewußt haben,
daß Inneres und Meer ist verschieden?
Denn hier gibt es keinen Schatten,
den Menschen damit zu beschützen.

37 *asingali takabari*[20]
akachezea bahari,
angejua ni hatari
naye angetahazari[21]*.*

37 Und hätt' nicht in hochmütiger Weise
er mit dem Meere gespielt,
so hätt' er die Gefahren erkannt
und wäre auf der Hut dann gewesen.

38 *kweli ni sultana*[22]*,*
ila watu hupitana,
sababu hajui maana[23]
ujinga imekesiri[24]*.*

38 Fürwahr er war ein Sultan,
doch war es ihm nicht bekannt,
daß Leute einander übertreffen,
die Dummheit war bei ihm groß.

[1] Wahrheit. [2] *Mkwawa* war ein Sohn des *Muinga* [3] glauben. [4] *longa* oder *ronga* im Alt-Suaheli »sagen«: es ist in derselben Form in andern Bantusprachen zu finden. [5] *haiulizwi.* [6] das, was dein Inneres bewegt. [7] *mwana.* [8] Schwierigkeiten machen. [9] klein. [10] tapfer. [11] allgemein bekannt, berühmt, berüchtigt. [12] *inchi.* [13] Des Reimes wegen für *bara.* [14] Herrschaft, Reich [15] Weisheit, Klugheit. [16] Gleiches [17] heiß. [18] bedecken, beschützen [19] falls es wäre. [20] stolz, hochmütig werden. [21] auf seiner Hut sein [22] des Reimes wegen für *sultani.* [23] Bedeutung. [24] groß sein

39 *dunyani*[1] *hupitana*
mtumwa na muungwana
usiku na muchana,
maana ni dasturi[2].

39 Es gibt in der Welt ja doch
den Sklaven und auch den Freien.
die Nacht und auch den Tag,
und zwar weil Sitte es ist.

40 *hayo niliyoyanena*
yote wajua maana,
na weye alimu[3] *sana*
wajua kula habari.

40 Was hier ich gesprochen habe,
das kennst du[22] in seiner Bedeutung,
du bist dazu ja gelehrt
und kennst die Nachrichten alle.

41 *sitara*[4] *aliyopata,*
akitafuta matata,
kapiga konde ukuta
mkono kauhasiri[5].

41 Nachdem er im Schutze gesessen[23],
da führt er Verwicklung herbei
und schlug mit der Faust auf die Mauer
und verletzte sich dabei die Hand.

---

hii auwali[6] *ya shairi hasa*[7] *ndiyo hususa*[8] *ya habari.*

Dies ist nun der eigentliche Anfang des Gedichtes und der wahre Sachverhalt.

42 *kachezea Jermani*[9]
dola ya Ulayani,
safu[10] *iliyo mbeloni*
jamie[11] *dola nasari*[12].

42 So scherzte er mit den Deutschen,
die von Europa gekommen.
ein Reich, das überall vorn ist.
vor allen christlichen Reichen.

43 *walimpiga mizinga,*
na bunduki[13] *za kuyunga.*
saa[14] *moja hugonga*
muji[15] *wamenhushuri*[16].

43 Sie schossen auf ihn mit Kanonen
und mit Gewehren in Menge,
sobald eine Stunde verflossen
da war seine Stadt[24] vernichtet.

44 *akakimbia mjini,*
akajificha mwituni,
akaisha[17] *maporini*
siku nyingi dahari[18].

44 Er flüchtete aus der Stadt,
im Walde sich zu verbergen.
und lebte fortan in der Steppe
für viele und ewige Tage.

45 *mara akakumbuka*
miliki[19] *isha*[20] *mtoka,*
mpanda ngazi huchoka
akiwa mtu saghiri[21].

45 Und plötzlich erinnerte er sich
daß nun sein Reich ihm genommen.
ermüdet die Pfade zu klettern
erschien er sich selbst nun klein.

---

[1] Welt. [2] Sitte. [3] gelehrt. [4] Vorhang, Decke, Schutz. [5] Schaden leiden. [6] Anfang. [7] eigen, eigentümlich. [8] Eigentümlichkeit, Besonderheit. [9] Der Deutsche, vom engl. German. [10] Reihe. [11] all, gesamt. [12] Christ. [13] Gewehr. [14] Uhr, Stunde. [15] *mji*. [16] vernichten, vom Erdboden vertilgen. [17] zu Abend essen, zu Nacht beten. [18] Zeit, Zeitalter, ewige Dauer. [19] Reich, Herrschaft. [20] *imekwisha*. [21] klein.

[22] der Herausgeber gemeint. [23] unter dem Schutz der deutschen Regierung. [24] Iringa.

46 *wakaua marijali* [1]
wakateka nyingi mali,
wala haina misali [2]
idadi [3] *siikadiri.*

46 Die Deutschen töteten viele
und schleppten viel Beute mit sich,
ich weiß es nicht anzugeben,
die Zahl kann ich nicht bemessen.

47 *kina bwana kirejea*
na mateka yote pia,
mjini wakaingia
kwa macho tukabusuri [4].

47 Des Herrn [23] Gefolge kehrte zurück
mit allen Kriegsgefangenen,
zur Stadt zogen sie ein,
wir haben es selbst gesehn.

48 *kakaa bwana umoja* [5]
Mkwawa akimngoja
muradi [6] *akizi* [7] *haja*
Mkwawa kumdabiri [8].

48 Es blieb nur ein einziger dorten,
den Mkwawa zu erwarten,
er hegte den Wunsch und Willen,
dem Mkwawa nachzuspüren.

49 *na jina lake bayani* [9],
na mimi tawambiani [10],
naye shujaa [11] *yakini* [12]
jina lake mashhuri [13].

49 Sein Name ist euch bekannt,
und ich, ich werd' ihn euch nennen,
er ist fürwahr sehr tapfer,
sein Name ist allberühmt.

50 *jina bwana Sakrani* [14],
ndiyo akatamakani [15],
akakaa bomani
pamoja na askari [16].

50 Es ist der Herr Sakrani [24],
der dort im Lande nur blieb,
er baute eine Boma daselbst
zusammen mit seinen Soldaten.

51 *kaweka nyingi nabashi* [17]
jamie katika inchi,
Mkwawa kumnabishi [18]
kula panapo bandari [19].

51 Dann stellt er Spione auf,
im ganzen Lande verteilt,
in jedem Orte daselbst,
um Mkwawa ans Licht zu ziehn.

52 *akawambia mjini:*
»*Mkwawa mkamateni,*
amletaye bomani
heshma [20] *atakesiri* [21].

52 Er sprach zu den Leuten der Stadt:
»Ergreifet den Sultan Mkwawa,
und wer ihn zur Boma bringt
wird viel an Ehre zuteil.

53 *atakayemwona kweli,*
naye hamukabili [22],
amchelea mkali,
labuda tumhasiri;

53 Und wer ihn wirklich sehn wird
und ihm sich nicht wird nahn
aus Furcht vor diesem Gestrengen,
dem werden vielleicht wir schaden.

---

[1] Männer. [2] Gleiches, Beispiel. [3] Zahl, Menge. [4] sehen. [5] *mmoja* [6] Wunsch, Absicht. [7] tauschen, in Austausch geben. [8] folgen. [9] deutlich sein, deutlich zeigen, erklären. [10] *nitawambia ninyi.* [11] tapfer. [12] gewiß, sicher. [13] bekannt, berühmt. [14] Hauptmann Prince [15] festen Wohnort nehmen. [16] Soldat. [17] Leichenräuber; hier Spione. [18] ausgraben, ans Licht ziehen. [19] Hafen; gemeint ist »in jedem Orte«, wie der Suaheli z. B. spricht von Bender-Tabora, Bender-Iringa, Bender-Berlin. [20] Ehre [21] groß sein [22] sich nähern.

[23] der Gouverneur. [24] Hauptmann Prince

54 *fanye zake*[1] *kwa siri*[2],
aje kunihubiri[3]
nami nikambusuri,
tamkifu[4] *yake shari*[5].

54 Doch wer im geheimen handelt
und kommt es mir mitzuteilen,
so daß ich ihn sehen werde,
den werde ich vor Unheil bewahren.

55 *atakayembaini*
yuko mahala mituni,
na yaje[6] *zake bomani*
aje kuleta habari.

55 Und wer ihn deutlich erkannt
an einem Orte im Walde,
der komme zu mir zur Boma
und bringe sofort mir Bescheid.

56 *na yamfichaye*[7] *Mkwawa*,
yeye naye sawasawa,
atapata udawa[8]
wala hana manusuri[9].

56 Doch wer den Mkwawa verbirgt,
ist so wie er, seinesgleichen,
er wird sich Feindschaft zuziehn
und findet hier keine Rettung.

57 *maneno sikiani*,
sasa vita amani[10],
na bendera tundikani
inchi ya Kaisari[11].«

57 Drum höret auf meine Worte,
's ist Krieg im Frieden jetzt,
und ziehet die Flaggen hoch
im Lande unseres Kaisers.«

58 *wakajibu wote pia*:
»*maneno tumesikia*,
na sisi tumetubia
tutafuata amuri[12].

58 Da gaben sie alle zur Antwort:
»Die Worte haben wir gehört,
und haben jetzt alles bereut,
und werden den Befehlen gehorchen.

59 *na atakaye halifu*[13]
amri ya utukufu,
atapata mkalafu[14]
juu yake dasturi[15].«

59 Und wer widersprechen will
des Herrschers gegebnen Befehlen,
den wird die Strafe ereilen,
so wie das Sitte so ist.«

60 *Mkwawa akibaini*,
watu wake wamehuni[16],
wako kwa Jermani
akili[17] *yake muduri*[18].

60 Da merkte Mkwawa alsbald,
daß seine Leut' ihn verraten,
sie hielten nun zu den Deutschen,
das wollt' den Verstand ihm rauben.

61 *akiwaza moyoni*,
»*henda*[19] *kutaka amani*,
kupata — situmaini[20],
juu yangu hatari[21].

61 Er überlegte im Herzen,
»wenn Frieden erbitten ich ginge —
doch nein, ich kann's nicht erhoffen,
denn über mir schwebt die Gefahr.

---

[1] zu ergänzen *habari*. [2] Geheimnis. [3] mitteilen. [4] abstehen, ablassen, sich enthalten. [5] Übel, Schaden, Krieg. [6] *aje*. [7] *amfichaye*. [8] Feindschaft. [9] dem beigestanden, geholfen wird. [10] Friede. [11] Das deutsche Wort Kaiser. [12] Befehl. [13] ungehorsam sein, widersprechen. [14] Ungemach, Beschwerde; hier Strafe. [15] Sitte. [16] täuschen, betrügen, verraten. [17] Verstand. [18] umdrehend. [19] *hienda*, *henda* für *nikienda*. [20] begehren; hoffen. [21] Gefahr.

62 *na kuifanyiza shari*
nami sina askari,
wala zana tayari[1],
vita si masihari[2].

62 Und um den Kampf zu halten,
da habe ich keine Soldaten
noch Kriegsvorrat bereit,
denn Krieg ist ja kein Scherzen.

63 *wala situmaini*
kunitokea auni[3],
ya kuja kuniawini[4]
kunikifia[5] *mazuri*[6].«

63 Auch darf ich gar nicht hoffen,
daß Hilfe mir erscheine,
zu kommen um mir zu helfen,
das Unglück mir fern zu halten.

64 *akaona uzia*[7],
kula akiangalia,
anaona kuangamia,
wala hana manusuri.

64 So saß er in seinem Schmerze,
und wo er nur immer hinsah,
da sah er den Abgrund vor Augen,
an Rettung war nicht mehr zu denken.

65 *rohoni akijuta*
kufanyiza harbata[8],
»*wapi takweuda kifita*[9],
Muungu anisitiri[10]?

65 Im Herzen bereute er nun
den Kampf begonnen zu haben:
›wo werde ich nun mich verstecken,
daß Gott mich kann verbergen.‹

66 *na mimi nnatafutwa*
kasidi[11] *ya kukamatwa;*
njia gani ntapita
itakayo nusuri[12]*?*«

66 Ich werde von ihnen gesucht,
um bald ergriffen zu werden:
welchen Weg soll ich nun gehen,
der Rettung verschaffen mir kann.‹

67 *akakimbia mwituni.*
bibi zake wakihuni
wakenda zao bomani
kwenda kusitajiri[13].

67 So lief er im Walde umher
von seinen Frauen verlassen,
die hin zur Boma nun gingen
für Lohn zu arbeiten dort.

68 *ikamushika ziki*[14],
akaiona helaki[15],
akitafuta riziki[16]
njaa ikamwaziri[17].

68 Von Armut fortan gequält,
den Untergang immer vor Augen,
so suchte er sich seine Nahrung
vom Hunger dazu getrieben.

69 *akiingia wizini*[18],
henda usiku zamini[19]
kenda kwiba mashambani
siku nyingi dahari[20].

69 Vom Raube lebte er nun
und ging zu Nachtzeiten aus
und stahl in den Dörfern umher
viel Tage und Monate hin.

---

[1] bereit, fertig. [2] Scherz. [3] Hilfe. [4] helfen. [5] *kafi* mit der Relativendung *ia*; hier fernhalten. [6] Unglück, Schaden; hier mit *ma*-Präfix. [7] Schädigung, Schmerz. [8] Krieg, Kampf. [9] *kujificha*. [10] bedecken, beschützen. [11] Absicht. [12] helfen, beistehen. [13] in Lohn nehmen, um Lohn arbeiten. [14] Bedrängnis, Armut. [15] Untergang, Vernichtung. [16] Lebensunterhalt. [17] anstoßen. [18] von *mwizi* Dieb, *wizi* Diebstahl, Raub. [19] Des Reimes wegen für *muuaa*. [20] Zeit, lange Zeit.

70 *na bwana Sakrani,*
alipojua yakini
Mkwawa yuko mwituni
akenda kumudabiri.

70 Und als nun Sakrani vernommen,
und sicher hatte erfahren,
daß Mkwawa im Walde dort sei,
da macht' er sich auf die Suche.

71 *alimfuata mwituni,*
akapanda vilimani
kumsaka[1] *kana nyani.*
Mkwawa kajisitiri.

71 Er folgte ihm im Walde umher
und kletterte über die Berge,
ihn wie einen Affen zu suchen,
doch Mkwawa versteckte sich wohl.

72 *Mkwawa kahangaika*[2]
kwenda msitu na nyika,
watu nyuma wamsaka
mfano kama tumbiri[3].

72 In Unruh' war Mkwawa immer
die Steppe und Wald zu durcheilen,
die Leute hinter ihm her,
als ob er ein Hundsaffe wär.

73 *enda akiwayawaya,*
hana pa kuangamia,
Ugogo[4] *akitokea*
watu wakimbusuri.

73 So lief er die Kreuz und Quer
und wußte sich nicht zu helfen,
in Ugogo erschien er alsdann:
die Leute erkannten ihn bald.

74 *na huyu aliyomwona*
naye mikono hana,
akenda hata kwa bwana
kwenda kumpa habari.

74 Und der, welcher ihn dort sah,
dem fehlten die Hände beide,
der lief nun zum Deutschen hin
die Nachricht ihm schnell zu bringen.

75 *alipofika bomani,*
naye bwana Sakrani
amekwenda mapolini
kasidi kumdabiri.

75 Und als er zur Boma dann kam,
war der Sakrani nicht da,
er war in die Steppe gezogen,
um Mkwawa dort nachzuspüren.

76 *yupo bwana Merkebu*[5],
akenda kutakarabu[6]
kimwambia taratibu[7]*:*
»Mkwawa nimembusuri.

76 Der Feldwebel Merker war dort,
er ging und nahte sich ihm
und sprach dann leise zu ihm:
»den Mkwawa hab' ich gesehn.

77 *nami nija kwa siri*
kuja kuleta habari,
usifanyize usiri[8]*,*
hima, twende taisiri[9].

77 Ich komme hierher im geheimen
die Nachricht her dir zu bringen,
drum zögere nicht zu sehr,
und laß uns schnell hin eilen.

78 *Mkwawa mtu sahiri*[10]
anayo nyingi hazari[11]*,*
ukifanya taahari[12]
hatuendi kumbusuri.

78 Denn Mkwawa, der alte Zaubrer,
beobachtet sehr viel Vorsicht,
und wenn du nur etwas zögerst,
so werden wir ihn nicht sehen.

[1] suchen, jagen. [2] unruhig sein. [3] langhaarige Affenart. [4] Landschaft Ugogo. [5] Feldwebel Merker, dessen Name der Dichter suahelisiert hat oder aber ihn gleich von vornherein als *merkeb* (Schiff) verstanden hat. [6] sich nähern. [7] vorsichtig, sachte, leise. [8] Schwierigkeit; hier Verzögerung. [9] leicht, schnell. [10] Zauberer. [11] Vorsicht. [12] Zögerung, Verspätung.

79 *nami nimembusuri,*
wala hana askari,
watu wawili saghiri[1]
umoja ndio kabiri[2].

79 Ich selbst, ich hab ihn gesehen,
allein und ohne Soldaten,
mit zwei nur kleinen Leuten
und einem von seinen Großen.

80 *na Mkwawa ndio wa nne,*
wanatokea mwituni
wakija kwangu nyumbani,
usiku umekesiri.

80 Und Mkwawa ist der vierte,
sie kamen vom Walde daher,
und kamen zu mir ins Haus
in tiefer dunkeler Nacht.

81 *akaniuliza habari:*
nija[3] *kwako kwa siri,*
nataka unisitiri
isinitokee shari.

81 Dann gab er zur Nachricht mir:
Ich komme zu dir insgeheim
und wünsche, daß du mich beschützest,
damit kein Unheil mich treffe.

82 *unipatie riziki*
upesi unidiriki[4],
nami ni katika ziki[5],
njaa imenikesiri.

82 Besorge mir Nahrung sofort,
recht schnell verschaffe sie mir,
du siehst mich hier in Bedrängnis,
der Hunger quälet mich sehr.

83 *nami niko mwituni,*
chakula changu majani,
wala sina makazi
watu wananidabiri.

83 Ich habe im Walde gelebt
und nährte mich nur von Blättern,
einen Wohnsitz kannte ich nicht,
die Leute verfolgten mich stets.

84 *nami hamupa*[6] *amani*
hamwapia yamini[7]*:*
moyo wako tumaini,
haikupate hatari.

84 Ich gab ihm alsbald die Versicherung
und schwor ihm alsdann einen Eid:
dein Herz vertraue sich mir,
so wird dir Gefahr nicht drohen.

85 *sitarche*[8] *makani*[9]
baada uko nyumbani:
nani atakubaini
nawe umejisitiri!

85 Drum setz' dich und ruhe dich aus,
nachdem du im Hause nun bist:
wer sollte dich hier auch sehen,
da du hier wohl geborgen!

86 *ntakwenda taratibu*
riziki kuitulubu[10],
asa[11] *huenda haisibu*[12]
tarejea taisiri.

86 Ich werde sehr vorsichtig gehen,
um Nahrung für dich zu erlangen,
vielleicht werd' ich es erreichen
und schnell dann zurück hier kehren.

87 *nami takwenda upesi,*
wala sina majilisi[13],
usifanye wasiwasi[14]
kukutupa sikadiri[15].

87 Ich werde mich schnell hinbegeben
und sicher nicht lange bleiben,
doch laß dir Zweifel nicht kommen,
verraten werd' ich dich nicht.

[1] klein. [2] groß. [3] *nimekuja.* [4] erreichen. [5] Bedrängnis. [6] *nikampa*
[7] Schwur, Eid. [8] ausruhen. [9] Platz, Ort [10] begehren, fordern. [11] vielleicht
[12] das Ziel treffen, erreichen. [13] Sitzung, im Sinne von Zögerung [14] Zweifel
[15] können, imstande sein.

88 *nikaondoka nyumbani*
naye hamwacha ndani.
haja zangu bomani
kuja kuleta habari.

88 So brach ich von Hause auf
und ließ ihn selbst dort drinnen.
dann kam ich hierher zur Boma,
die Nachricht sofort dir zu bringen.

89 *Mkwawa ni sheitani*[1].
kanikata mikononi,
nawe waona bayani[2].
wala sina takziri[3].

89 Der Mkwawa war stets ein Teufel.
er hieb mir die Hände einst ab,
du siehst es ja hier sehr deutlich,
ich denke nicht an Übertreibung.

90 *Muungu amemlaani*[4],
nimemwona machoni,
kaja kwangu nyumbani
kutaka nimsutiri.

90 Von Gott ist er verflucht,
ich hab' ihm ins Auge gesehn,
er kam zu mir ins Haus
und wollte sich bei mir verbergen.

91 *nami hamzaini*[5]
hamwapia yamini.
nikamwacha nyumbani
kuja kuleta habari.«

91 Ich habe ihn aber getäuscht,
und habe einen Eid ihm geschworen,
und ließ ihn im Hause dorten,
um schnell dir Nachricht zu bringen.«

92 *bwana wetu Merkebu*
naye alimjibu:
»maneno yako tayibu,
nimesikia habari.«

92 Da hub Herr Merker an
und antwortet' ihm alsbald:
»Die Worte von dir sind schön,
ich habe die Nachricht verstanden.«

93 *akapiya tarumbeta*[6],
askari akiweta,
bunduki wakikamata
wakenenda taisiri.

93 Dann ließ die Trompete er blasen
und alle Soldaten versammeln,
sie nahmen die Gewehre zur Hand
und machten sich schnell von dannen.

94 *kingia katika njia*
na askari wote pia,
bwana akitangulia
nyumbani wakihuzuri[7].

94 Auf den Wegen marschierte er fort
mit allen seinen Soldaten,
er selbst ging ihnen voran
und langte am Hause bald an.

95 *walipofika nyumbani,*
Mkwawa hakuamini[8],
aliondoka zamani
mwituni kujisitiri.

95 Und als sie zum Hause gekommen,
da sah man, daß Kwawa nicht getraut,
er war bereits aufgebrochen
und hatte im Wald sich geborgen.

96 *wasijue asilia*[9]
njia aliyopitia,
wala alikokwendea
wasimpate habari.

96 Nun wußte man wiederum nicht
den Weg, den er eingeschlagen,
wohin er sich nunmehr gewendet,
davon hatte man keine Ahnung.

---

[1] Teufel. [2] klar, deutlich. [3] Übertreibung. [4] verfluchen. [5] täuschen, betrügen. [6] Trompete. [7] anwesend sein. [8] vertrauen. [9] Ursprung, Grund

97 *Mkwawa kenda mwituni*
akiwa kutamakani,
akafikiri[1] *moyoni*
akitoa mashauri:

97 Er war in den Wald gegangen,
um wieder daselbst zu hausen,
da dacht' er im Herzen nun nach
und ging mit sich selbst zu Rate:

98 *»nimechoka kukimbia,*
sina pa kujizuia,
kula siku nauzia
naona kunikesiri.

98 »Des Fliehens bin ich nun müde,
ich kann mich jetzt nicht mehr halten,
die Qualen mehren sich täglich,
ich fühle zu viel auf mir lasten.

99 *nyika yote nimeisha*
kwenda nikajificha,
nami sioni kutosha
nasakwa kama tumbiri.

99 Alle Steppen durcheilt' ich
verborgen daselbst mich zu halten,
und dennoch genügte es nicht,
ich werde verfolgt wie ein Affe.

100 *shauri nnawambia,*
tajipiga bundukia.
ni heri nikijifia,
ukisha wangu unuri[2]*.«*

100 Drum will den Beschluß ich verkünden,
ich werde mich jetzt erschießen:
es ist besser, daß ich jetzt sterbe,
damit es mit allem vorbei sei.«

101 *akamjibu rijali:*
»shauri yako kamali[3]*,*
nipige mimi anwali[4]*,*
nawe jipige aheri[5]*.*

101 Da antwortet ihm sein Mann:
»Den Vorschlag finde ich richtig,
erschieße zuerst drum mich
und nachher erschieße auch dich

102 *tumechoka zunguka*
kwenda msitu na nyika.
nyuma watu watusaka
mfano kama tumbiri.

102 Ermüdet sind wir vom Wandern
durch Wald und Steppe zu eilen
und hinter uns folgen die Leute
als ob sie die Affen verjagen.

103 *wala hatuna auni.*
watu wetu wemehuni
na bibi zetu nyumbani
hata watoto saghiri.

103 Auch finden wir keine Hilfe,
von unsern Leuten verlassen
und unsern Frauen zu Hause
und selbst den Kindern den kleinen

104 *ikawa tumefariki*[6]
naamu[7] *tusitiriki,*
kama kukuta hilaki[8]
kwa macho tukabusuri.

104 So sind wir bereits gestorben,
in Wahrheit auch schon begraben,
und wenn wir den Untergang finden,
so schau'n wir ihm gern in's Auge.

105 *Mkwawa kamitu mwana moja:*
»nenda hima, nakungoja.
lete maji mara moja
wala usitaahari«.

105 Den Jungen rief Mkwawa herbei:
»Geh' schnell, ich erwarte dich hier,
bring' Wasser mir flink herbei
und zögere nicht allzulange.«

[1] nachdenken. [2] Alter, Leben. [3] vollkommen [4] zuerst [5] zuletzt
[6] sterben. [7] ja; wirklich. [8] Untergang, Verderben.

106 *yule kijana saghiri*
akenenda taisiri,
maji akayadabiri
hata akayabusuri.

106 Und jener kleine Jüngling
beeilte sich schnell und lief
und suchte nach Wasser alsbald
so lange bis er es fand.

107 *kijana akasikia*
bunduki inalia,
moyoni kifahamia[1]
bunduki imehasiri.

107 Da hörte der Jüngling den Knall
vom Schusse eines Gewehres,
im Herzen begriff er sogleich,
daß Schaden es angerichtet.

108 *kirejea kwa hazari*[2]
akenda akabusuri,
watu wawili nafari[3]
Mkwawa kawahasiri.

108 Mit Vorsicht kehrte zurück er
um hin zu gehn und zu schauen,
da sah er zwei Menschen liegen
die Mkwawa selbst dort getötet.

109 *kijana akafikiri*[4]*:*
»kuuawa waziri
na mwenzi wangu saghiri,
heri nishike hazari«.

109 Der Jüngling dachte nun nach:
»Getötet wurde hier der Vezier
und auch mein kleiner Gefährte,
da heißt es jetzt vorsichtig sein«.

110 *mara akakimbia,*
Mkwawa akamgutia[5],
naye hakumtikia[6]
akenenda taisiri.

110 Drum rannte er schleunigst davon
und Mkwawa rief ihm noch zu,
doch hörte er nicht mehr auf ihn
und lief so schnell es nur ging.

111 *akenda mbio kwa nia*[7],
nyuma akasikia
bunduki inalia —
Mkwawa kajihasiri.

111 Er lief so eilig er konnte,
da hörte er deutlich da hinten
den Knall des Gewehres erschallen —
Mkwawa hatte sich getötet.

112 *kijana akifahamu*
bunduki hiyo ivumu[8],
Mkwawa kajizulumu,
»tarudi hambusuri[9]*«.*

112 Er hatte sofort verstanden
beim Knalle dieses Gewehres,
daß Mkwawa sich selbst erschossen.
»drum kehr' ich zurück ihn zu schauen«.

113 *akarudi kwa haraka*[10]
akenda kumdirika[11],
mauti[12] *isha*[13] *mfika,*
mwenyewe kajihasiri.

113 Er kehrte zurück in Eile
und suchte ihn zu erreichen,
der Tod war schon eingetreten,
er selbst hatte sich erschossen.

114 *kajipiga kwa risasi*[14]
ndani katika rasi[15],
ikazibua utosi[16]
ikatoka taisiri.

114 Eine Kugel hatte ihn getroffen
inmitten den Kopf hinein
und hatte den Schädel zertrümmert,
das Hirn trat alsbald hervor.

---

[1] *akafahamu*: verstehen. [2] Vorsicht. [3] Mann. [4] nachdenken. [5] jem. zurufen. [6] *hakumwitikia*. [7] Absicht. [8] Des Reimes wegen für *inavuma, ivuma*. [9] *nikambusuri*. [10] Bewegung, Eile. [11] erreichen. [12] Tod. [13] für *imekwisha*. [14] Blei. [15] Kopf. [16] Schädeldecke.

115 *alipoona hakiki*[1]
mwa[2] *Mwinga kafariki*[3],
wala si unafiki[4]
»*takwenda*[5] *toa habari*.«

115 Und als er die Wahrheit gesehn,
daß Muingas Sohn nun geendet,
und wahr es war, da sprach er:
»Ich werde die Nachricht überbringen.«

116 *kijana akaondoka*
kwenda musitu[6] *nyika*,
anakwenda kwa haraka
hamu[7] *inemkesiri*.

116 So brach der Jüngling nun auf,
durch Wald und Steppe zu eilen,
er ging in Eile dahin,
die Sorge drückte ihn sehr.

117 *na bwana Merkebu*
akafanya taratibu
Mkwawa kumtulubu[8]
kuzidi kumdabiri.

117 Indessen hatte Herr Merker
mit Vorsicht alles getan,
den Mkwawa aufzusuchen,
und immer mehr ihm zu folgen.

118 *wakaingia porini*
kumtafuta msituni
wasimtie machoni
wasimpate habari.

118 Sie traten zur Steppe hinein,
und suchten ihn auch im Walde,
bekamen aber nichts zu sehn,
noch irgend eine Nachricht von ihm.

119 *wakazidi kutafuta*
mtoto wakimukuta,
wakenda kumkamata
kumwuliza habari.

119 Und während sie noch am Suchen,
da trafen den Jüngling sie an,
sie gingen nun ihn zu ergreifen,
um Nachricht von ihm zu erfragen.

120 *wakiwa kumsaili*[9]
kimwambia[10]: »*sema kweli*,
kama hukusema kweli,
leo huna mansuri[11]:

120 Sie fragten und sagten zu ihm:
»So sage uns nur die Wahrheit,
wenn Wahres du nicht berichtest,
so hast du heute kein Heil.

121 *twakuuliza Mkwawa*
wapi alipokuwa,
nawe hukosi kujua
upesi tupe habari:

121 Wir fragen dich nach dem Mkwawa,
und wo du zuletzt ihn gesehn,
du weißt es sicherlich wohl,
drum gib uns schleunig Nachricht.

122 *kana hukutuhubiri*[12]
taamuru askari,
mara watakuhasiri
kwisha wako omuri.«

122 Und wenn du es uns nicht sagest,
so werd' ich den Soldaten befehlen:
sofort werden sie dich erschießen,
zu Ende ist dann dein Leben.«

123 *walimtisha*[13] *sana*,
na kijana akiona
leo hii hila[14] *sina*,
ila niwape habari.

123 Sie ängstigten ihn so sehr,
daß der Jüngling alsbald ersah,
für heute fand ich keinen Ausweg,
ich muß ihnen Mitteilung machen.

---

[1] Des Reimes wegen für *hakika*. [2] für *mwana*. [3] sterben. [4] Lüge.
[5] *nitakwenda*. [6] *mwitu, msitu*, Wald. [7] Beängstigung. [8] begehren, suchen.
[9] fragen. [10] für *wakamwambia*. [11] Heil, Rettung. [12] mitteilen. [13] ängstigen.
[14] List, Vorwand.

124 *kijana kitakalama*[1]
kimwambia[2]*: »mwazama*[3]*,*
kweli nikisha sema
utapata manusuri?

124 Es sprach daher der Jüngling
und sagte: »Erhabener Herr,
ist's wahr, wenn alles ich sage,
daß Heil ich werde erlangen?

125 *nataka uniahidi*[4]*,*
ahadi[5] *isiyorudi,*
usihalifu[6] *miadi*
nikapatwa na hatari.

125 Ich wünsche, daß du mir gibst
ein Versprechen, das nicht zurückgeht,
und daß du dein Wort nicht brichst,
so daß mir Gefahr hier drohe.

126 *nami utasema kweli*
wote mwone dalili[7]*:*
ahadi umekubali
itapata manusuri?

126 Ich werde die Wahrheit auch sprechen,
und ihr den Beweis erhalten:
doch willigst du ein zu versprechen,
daß Heil mir nur widerfahre?

127 *habari yangu jadidi*[8]*,*
hajui mtu ahadi[9]*:*
nawe takizi[10] *muradi*[11]
utakapo kuhubiri.«

127 Denn meine Nachricht ist neu,
es weiß sie nicht ein einz'ger:
du wirst deinen Willen bekommen,
ich werde dir alles erzählen.«

128 *naye bwana Merkebu*
mara akamjibu:
»maneno yako tayibu[12]*,*
ahadi nimeikiri[13]*.*

128 Da antwortete ihm Herr Merker
und sprach zu ihm nun sofort:
»Deine Aussage klingt sehr schön,
das Versprechen hab' ich gegeben.

129 *ambapo wasema kweli,*
nami haona[14] *dalili,*
utapata ikbali[15]
wala huna hatari.

129 Und wenn du die Wahrheit sagst,
und ich den Beweis ersehe,
so soll es dein Glück hier sein,
und keine Gefahr dir drohen.

130 *usemapo kwa yakini,*
Mkwawa hamumbaini[16]*,*
moyo wako tumaini
haikupati hatari.

130 Wenn wahr es ist, was du sagest,
und ich den Mkwawa dann sehe,
so sei dein Herz voll Vertrauen,
es wird dir Gefahr nicht drohen.

131 *ukifanyiza ujinga*
urongo[17] *ukantunga,*
ujue ntakunyonga
wala huna mansuri.«

131 Doch wenn du Dummheiten machst
und Lügen mir vordichten willst,
so wisse, ich werde dich hängen,
Dann gibt's keine Rettung für dich.«

[1] sprechen. [2] für *akamwambia*. [3] groß, geehrt, erhaben. [4] versprechen. [5] Versprechen. [6] sein Wort brechen, Versprechen nicht halten. [7] Anzeichen, Beweis. [8] neu. [9] einer. [10] tauschen, in Austausch geben. [11] Wille. [12] gut. [13] festsetzen, bestimmen. [14] *nikaona*. [15] Glück. [16] *nikambaini*. [17] *uwongo*.

132 *kijana akimwambia:*
»maneno yangu sikia,
nami nakuhadizia[1]
upate jua habari.

132 Da sprach der Jüngling zu ihm:
»So höre denn meine Worte,
ich werde dir alles erzählen,
damit unterrichtet du bist.

133 *Mkwawa kawahasiri*
watu wawili nafari,
umoja kijana saghiri
wa pili wetu waziri.

133 Mkwawa hat selbst sich getötet
und zwei seiner Leute dazu,
der eine ein kleiner Jüngling,
der andre war sein Minister.

134 *watu wawili kaua*
nafsi[2] *yake Mkwawa,*
ndivo ilivokuwa[3]*,*
nami nimewabusuri.

134 Die beiden hat er getötet,
er selbst mit eigener Hand,
es ist so, wie ich berichte,
mit eignen Augen ich's sah.

135 *sikia yangu kalamu*[4]*,*
bwana mkubwa, fahamu[5]*,*
naye akajizulumu[6]
mwenyewe kajihasiri:

135 Drum höre nur meine Worte,
verstehe sie, großer Herr,
er tat sich selbst Gewalt an,
und tötete sich dann selbst.

136 *henda*[7] *hamkurubia*[8]
kwa macho hamwangalia[9]*,*
naye kisha jifia
nami hashika[10] *safari.*

136 Dann ging ich und näherte mich,
und schaute ins Angesicht ihm,
er war aber schon gestorben,
drum macht' ich mich schleunigst davon.

137 *moyoni nikazamiri*[11]*,*
nikaazimu[12] *safari*[13]*,*
mjini nikahuzuri[14]
niwape watu habari.

137 Im Herzen dachte ich nach
und entschloß mich sofort zur Reise,
zur Stadt hin zu gelangen,
den Leuten die Kunde zu bringen.

138 *watu wote wafahamu*
kwa jawabu[15] *maalumu*[16]*,*
Mkwawa kajizulumu
mwenyewe kajihasiri.

138 Sie alle sollten vernehmen
die ganz bestimmte Nachricht,
daß Mkwawa sich selbst entleibte,
und selbst sich Schaden zufügte.

139 *hiyo habari hakika*[17]*,*
ukitaka musadaka[18]
twende takupeleka
utakwenda mbusuri.

139 Die Nachricht fürwahr ist richtig,
und wenn du's bestätigt willst,
so gehn wir, ich werde dich führen,
damit du ihn selbst kannst schauen.

[1] erzählen. [2] Seele; selbst. [3] *ndivyo ilivyokuwa*. [4] Rede, verstehen. [5] Gewalt gegen jd. üben; hier sich Gewalt antun. [6] *nikamdia*. [7] sich nähern. [8] *nikamwangalia*. [9] *nikashika*. [10] denken, auf etwas sinnen. [11] fest entschlossen sein. [12] Reise. [13] anwesend sein. [14] Antwort, Behauptung. [15] bekannt, gewiß. [16] Wahrheit. [17] bewahrheitet, bestätigt.

140 *bwana akisikia*
maneno alomwambia[1],
moyoni kifurahia[2]
wakiazimu safari.

140 Herr Merker hörte die Worte,
die jener zu ihm da sprach,
von Herzen war er erfreut,
dann machten sie schleunig sich auf.

141 *bwana akimwambia:*
»*tungie*[3] *katika njia,*
karibu[4] *ya kutokea*
kwanza umipe habari.

141 Der Herr sprach dann zu ihm:
»So machen wir uns auf den Weg,
und wenn wir nahe gekommen,
so gib mir schnellen Bescheid.

142 *nawe usitaghafali*[5],
tusitokee auwali,
ila nambie dalili[6]
nami nijue tayari.

142 Versäume dies nicht zu tun,
auf daß vor Überraschung wir sicher,
und mache ein Zeichen mir dann,
damit ich auch schußbereit bin.«

143 *wakenenda kwa haraka,*
karibu ya kufika
kijana akitamuka[7]*:*
»*karibu tutahuzuri.*«

143 In Eile marschierten sie weiter,
und als sie dann nahe gekommen,
da sprach der Junge sehr leise:
»Wir sind hier ganz in der Nähe.«

144 *kijana akimwambia:*
»*bwana, tumekurubia*
hapo alipokufia[8],
makupasha habari.«

144 Dann sprach er weiter zu ihm:
»Wir haben uns jetzt ihm genähert,
denn hier ist's, wo er geendet,
so wie ich dir Nachricht gegeben.«

145 *bwana akitahazari*[9],
kawapanga askari,
wote wakiwa tayari,
mara faya[10] *ikajiri*[11].

145 Der Herr aber war auf der Hut,
dann stellte er seine Soldaten
zum Schusse alle bereit,
und plötzlich erscholl dann »Feuer«.

146 *faya ikinguruma,*
naye bwana atazama,
asiyoone alama[12]
ya adui[13] *kuzihiri*[14].

146 Die Schüsse donnerten hin,
dann ging er um nachzuschauen,
jedoch nicht ein einziges Zeichen
vom Feinde war hier mehr zu sehen.

147 *moyoni akisadiki*[15],
kweli, sio nafiki[16],
Mkwawa kisha fariki,
ikamtoka hazari[17].

147 Er war nun ganz überzeugt,
daß nicht eine Lüge es war,
der Mkwawa war bereits tot,
und Vorsicht war nicht mehr nötig.

---

[1] *aliyomwambia.* [2] *kafurahia.* [3] *tuingie.* [4] nahe. [5] vernachlässigen, unbeachtet lassen. [6] Anzeichen, Beweis. [7] *tamuka* und *tamka*, buchstabieren, langsam sprechen, aussprechen. [8] Des Reimes wegen für *alipokufa.* [9] auf seiner Hut sein. [10] das Kommando »Feuer«. [11] fließen, sich ereignen. [12] Zeichen. [13] Feind [14] erscheinen. [15] glauben. [16] Lüge. [17] Vorsicht.

148 *wakenda wakitokea*
Mkwawa kimwangalia,
naye kisha jifia
mwenyewe kajihasiri.

148 Sie traten hervor und gingen
den Mkwawa sich anzusehen,
der Tod war schon eingetreten,
er selbst hatte sich getötet.

149 *bwana kauza: »hakika,*
wote mlokutanika[1],
huyu Mkwawa hakika?
nataka mnihubiri.

149 Nun fragte der Herr: »Ist's wahr,
ihr alle, die versammelt hier seid,
ist dieses der Mkwawa denn wirklich?
Ich wünsche, daß ihr es mir saget.

150 *nauliza kwa yakini,*
kana huyu sultani?
nambieni yakini
nami nijue habari.

150 Ich frage euch ganz bestimmt,
ob dieser der Sultan hier ist.'
Drum sagt es mir ganz gewiß,
auf daß ich die Wahrheit erfahre.

151 *msiniletee tungo*[2]
mkanambie urongo,
itawatia kifungo
nnawapasha habari.

151 Doch bringt mir keine Märchen hervor
und kommt mir nicht mit Lügen,
sonst werd' ich euch einsperren lassen,
so wahr wie ich es hier sage.

152 *nipeni habari kweli,*
nami nione dalili,
na mimi ntakubali[3]
mtapata mansuri.«

152 Drum gebt mir die Wahrheit nur,
auf daß den Beweis ich ersehe,
dann willige gerne ich ein,
daß Heil euch hier widerfahre.«

153 *wakajibu wote pia:*
»urongo tukakwambia[4]
minyororo tutafia,
jamie tumekiri.

153 Da gaben sie alle zur Antwort:
»Sobald wir dich anlügen sollten,
dann möchten an den Ketten wir sterben,
da willigen alle wir ein.«

154 *tunakwambia hakika*
»huyu Mkwawa Nyika«[5],
aliyofanya shubuka[6]
wala si mtu gheiri[7].

154 Wir reden die volle Wahrheit,
»dies ist der Mkwawa Nyika«,
der alle Unruhe gemacht,
er ist's und sonst kein andrer.

155 *ndiye hasa mwa*[8] *Mwinga,*
aliyomiliki[9] *Iringa*[10],
aliyo akawapigo[11],
naye mkimdabiri.«

155 's ist wirklich der Sohn des Munga,
der einst in Iringa geherrscht,
und der euch geschlagen auch hat,
er ist's, den lang ihr gesucht.

---

[1] *mliokutanika.* [2] von *tunga* zusammensetzen, aneinanderreihen; *kutunga shairi* ein Gedicht machen; *tungo* hat hier den Sinn »etwas Erdichtetes«. [3] einwilligen. [4] *tukikwambia.* [5] *Mkwawa* wird hier *Mkwawa Nyika* (Wildnis) genannt, weil er wie ein gehetztes Wild von den Soldaten verfolgt sich bis zu seinem Tode nur in der Wildnis aufhielt. [6] Verwicklung, Verwirrung. [7] anderer [8] *mwana.* [9] herrschen. [10] Hauptstadt von Uhehe. [11] Der Dichter meint hier die Niederlage Zelewskis.

156 *musagira*[1] *kimwambia:*
»*sasa hapana uzia.*
Mkwawa kisha jifia.
wala hapana hatari.

156 Da sprach ein Häuptling zu ihm:
»Beendet sind nun die Unruhn.
nachdem sich der Mkwawa getötet.
und jede Gefahr ist geschwunden.

157 *nakuambia kwa yakini.*
huyu tulombaini[2]
ndiye hasa sultani
muringine usifikiri:

157 Ich sag' dir mit aller Bestimmtheit.
den wir hier vor uns sehen,
das ist fürwahr unser Sultan,
drum denk' nicht, ein andrer sei's.

158 *ndiye Mkwawa Nyika,*
alokuwa[3] *na shabuka.*
inchi katingishika[4]
akafanyiza jeuri[5].«

158 Der Mkwawa Nyika ist es,
der schuld an all diesen Wirren.
das Land in Aufregung hielt
und Unrecht überall tat.«

159 *bwana akisikia*
maneno walimwambia.
rohoni[6] *kisadikia*
akafurahi kesiri.

159 Die Worte hörte der Herr.
die alle zu ihm da sprachen.
er war nunmehr überzeugt
und freute sich sehr darüber.

160 *akasema: »nimejua.*
maneno yenu sawasawa.
huyu ndiye Mkwawa.
moyo wangu umekiri.

160 Dann sprach er: »Ich sehe nun ein,
daß Wahres ihr habt gesprochen.
denn dieser ist Mkwawa, der Sultan.
von Herzen stimme ich bei.

161 *umekwisha wasiwasi*[7].
nami tamkata rasi[8].
niichukue halisi[9]
watu wakaibusuri.

161 Die Zweifel sind mir geschwunden.
ich werd' ihm den Kopf abschneiden
und diesen nun mit mir nehmen.
damit ihn die Leute sehen.

162 *Mkwawa tumempata*
na kichwa nimesha[10] *kata.*
sasa hapana matata
na tuazimu safari.«

162 Den Mkwawa haben wir jetzt.
den Kopf ihm abgeschnitten.
vorbei ist nun die Verwirrung.
drum eilen wir fort von hier.«

163 *akafurahi moyoni.*
ikingia safarini,
akawasili[11] *bomani*
furaha ikakesiri.

163 Von Herzen freute er sich
und machte sich auf die Reise,
und als er zur Boma dann kam,
da war die Freude sehr groß.

164 *na bwana Sakrani*
atokea naporini,
alipofika bomani
akasikia habari.

164 Und er, der Herr Sakrani,
kam schnell aus der Steppe zurück.
und als er die Boma betrat,
erfuhr er dort alle Nachricht.

[1] Unterhäuptling der Wahehe. [2] *tuliyombaini.* [3] *aliyokuwa.* [4] in Aufregung halten. [5] Ungerechtigkeit. Tyrannei. [6] Seele. [7] Zweifel. [8] Kopf. [9] rein, ungemischt. [10] *nimekurisha.* [11] ankommen.

165 *akenda bwana Merkebu*
kimwambia taratibu:
»muradi[1] *wetu tumesibu*[2]
Mkwawa nimebusuri.

165 Herr Merker kam nun zu ihm
und sprach zu ihm ganz leise:
»Wir haben unsern Willen erreicht,
ich habe den Mkwawa gesehen.

166 *nimemwona hakiki*[3]
naye kisha fariki,
kajipiga kwa bunduki
mwenyewe kajihasiri.

166 Ich habe ihn wirklich gesehen,
doch hatte er schon geendet,
er hat das Gewehr ergriffen,
den Tod sich selbst dann gegeben.

167 *nisifanye majilisi*[4]
nami hamkata[5] *vasi,*
haichukua upesi
nikaja nayo tayari.«

167 Ich zögerte darauf nicht lange
und schnitt ihm den Kopf dann ab
und nahm ihn eiligst mit mir
und kam mit ihm hierher.

168 *Sakarani kisikia*
maneno alomwambia[6],
na kichwa kamletea
akafurahi kesiri.

168 Sakrani hatte gehört
die Worte, die er gesprochen,
und als er den Kopf ihm gebracht,
da freute er sich gar sehr.

169 *furaha ikimwingia*
maji[7] *wote ukenea*[8],
ngoma wanajichezea
wakubwa hata saghiri.

169 Die Freude war bald allgemein
und breitete sich aus in der Stadt,
man tanzte überall zur Trommel,
die Großen sowohl wie die Kleinen.

170 *furaha ikiwa kubwa*
muda[9] *wa siku saba,*
wadogo hata wakubwa
furaha ikakusiri.

170 Die Freude war überall groß
und dauerte sieben Tage,
bei den Kleinen wie auch bei den Großen
nahm die Freude ständig nur zu.

171 *kad tamati*[10] *shairi*
yake Mkwawa kebiri,
alicheza na bahari
kafa mauti[11] *fujara*[12].

171 Nun ist die Dichtung zu Ende
vom Sultan Mkwawa, dem Großen,
er hatte mit dem Meere gespielt
und starb nun den Tod eines Sünders.

172 *nami nawapa hazari,*
msichezee bahari,
mauti yako fujari
hufa ukabusuri.

172 Ich geb' euch nun die Mahnung,
spielet nicht mit dem Meere,
sonst ist dein Tod ein schlimmer,
du stirbst eines langsamen Todes.

---

[1] Wille, Wunsch. [2] Das Ziel treffen. [3] Des Reimes wegen für *hakika*. [4] Sitzung, Beratung, d. h. hier »es bedurfte nicht lange der Überlegung«. [5] *nikam kata*. [6] *aliyomwambia*. [7] *mji*. [8] *ukaenea*. [9] Zeitraum. [10] es ist zu Ende. [11] Tod. [12] abweichen vom rechten Weg, gottlos, ungläubig sein; hier »er starb den Tod eines Sünders«.

173 *wengapi waliozama*
nao wanalalama [1],
hatukuona alama,
na bahari inajiri.

173 Wie viele sind's, die untergetaucht
und fingen dann an zu jammern,
wir sehen nichts mehr von ihnen,
das Meer fließt ruhig weiter.

174 *wengapi walozania* [2]
wataweza kungilia [3],
nao wemezamia [4]
ukisha wao umuri.

174 Wie viele haben geglaubt,
sie könnten hinein sich begeben,
da tauchten sie plötzlich unter
und wurden nicht mehr gesehen.

175 *huu ni wasia* [5],
jamaa [6] *unawambia,*
wajibu [7] *ni kusikia*
mtayogopa [8] *bahari.*

175 Hier habt ihr mein Testament,
ich sag' es euch allen zusammen,
und Pflicht ist's darauf zu hören,
dann werdet das Meer ihr fürchten.

176 *wakatabahu hakiri* [9]
mimi Mwenyi Shomari,
baba yangu Mwenyi Kambi,
babu Mwenyi Shomari.

176 Geschrieben hat dies der Geringe
vor Gott, der Mwenyi Schomari,
sein Vater hieß Mwenyi Kambi,
ein Sohn des Mwenyi Schomari.

Shairi la dola jermani.

Limetungwa na

Abdelkerimu bin Jemali
Eddini Elmalindi.

Die deutsche Herrschaft.

Von

Abdelkerimu bin Jemali Eddini
Elmalindi.

1 *dola* [10] *jermani* [11]
mnisikize nasema:
katamalaki [12] *barani* [13]
hakubakisha [14] *mrima,*
kazitia baharini [15]
manowari [16] *na sitima* [17];
awazidishe karima [18]
wadumu [19] *nayo milele* [20].

1 Von der Regierung der Deutschen
höret auf mich, was ich sage:
Er hat von dem Innern Besitz ergriffen
und auch nicht die Küste übergangen,
dann hat er aufs Meer hingebracht,
Kriegsschiffe und auch Dampfer;
freigiebiger Gott füg' mehr ihnen zu,
erhalte sie darin für ewig.

[1] jammern, wehklagen. [2] *waliozania.* [3] *kuingilia.* [4] *wamezamia.* [5] Testament. [6] Versammlung. [7] Pflicht. [8] *mtaiogopa.* [9] gering. [10] Herrschaft, Regierung. [11] vom engl. German. [12] sich einer Sache bemächtigen, in Besitz nehmen. [13] Festland. [14] übrigbleiben. [15] Meer. [16] engl. man of war. [17] engl. steamer. [18] freigiebig. [19] dauern, fortdauern. [20] Ewigkeit.

2 *wajaze nguvu na mali*[1]
ezi[2] *yao itukuke*[3],
watii[4] *walio mbali*
mmoja asiwatoke
watakapo kukubali[5],
mahasimu[6] *awashike;*
rabi[7] *dola isimike*
wadumu nayo milele.

2 Vermehre ihre Kraft und Vermögen
und laß ihre Macht erhaben sein,
mach' gehorsam ihnen, die fern auch [wohnen,
auf daß nicht ein einz'ger entgehe,
sobald sie ihn annehmen wollen:
ihre Gegner aber laß sie ergreifen:
o Herr, es richte ihre Herrschaft sich auf,
erhalte sie darin für ewig.

3 *wapate hazi*[8] *na jaha*[9]
waokote na dafina[10],
wawe na nyingi furaha[11]
watu wazima na waana
kwa barakati[12] *masiha*[13]*:*
na kuomba subhana[14]
mwazidishe rabana[15]
wadumu nayo milele.

3 Gib Glück ihnen sowie auch Ruhm,
und laß sie Schätze hier finden,
und ihre Freude sei groß
bei Erwachsenen wie auch Kindern,
zum Segen ihres Messias:
ich bitte dich drum, gepriesener Gott,
du, unser Herr, füg' mehr ihnen zu,
erhalte sie darin für ewig.

4 *ya rabi wape nafasi*[16]
wapate wayatakayo[17],
kwa chakula na libasi[18]
zifurahi zao nyoyo[19]*:*
uwahifazi[20] *mkwasi*[21]
waondolee na bayo,
ila naomba hayo
wadumu nayo milele.

4 O Herr, gib ihnen den Lebensgeist,
damit sie erlangen, was sie wünschen,
mit Essen und guten Kleidern
erfreue drum ihre Herzen:
wohlwollender Gott, behüte sie,
halt fern von ihnen das Übel,
und ich, ich bitte um eins, nur um dies,
erhalte sie darin für ewig.

5 *maraia*[22] *sikizani*
na akili ziwengie[23]*:*
»msitamani[24] *kuhuni*[25],
afazali[26] *mtulie*
Jermani sultani,
sikizani niwambie«:
ya rabi wazidishie
wadumu nayo milele.

5 So höret, die ihr untertan seid,
in euren Verstand laßt es dringen:
Begehret nicht ihn zu betrügen,
's ist besser, ihr verhaltet euch ruhig
gegenüber dem Herrscher der Deutschen,
drum höret auf das, was ich sage:
o du mein Herr, füg' mehr ihnen zu,
erhalte sie darin für ewig.

---

[1] Besitz. [2] Macht, Ansehen. [3] erhaben, groß sein. [4] gehorchen [5] einwilligen. [6] Gegner. [7] Herr. [8] Glück. [9] Ehre, Ruhm, Macht [10] vergrabener Schatz. [11] Freude. [12] Segen. [13] Messias. [14] Gott preisen. [15] unser Herr. [16] Lebensgeist. [17] *wanayoyataka* [18] Kleid. [19] *moyo* [20] bewahren, behüten. [21] vermögend, reich, hier Gott gemeint. [22] Untertan [23] *ziwaingie*. [24] begehren. [25] täuschen, betrügen, jd. Vertrauen mißbrauchen, wortbrüchig werden. [26] es ist besser.

6 *Makunganya*[1] *na Matshemba*[2]
aiza[3] *na Bana Heri*[4]
walitamani kisamba[5]
nao hawana askari[6],
wameatili[7] *mashamba:*
kuwa[8] *hakuwa Bushiri*[9]*:*
wajaze nguvu kahari[10]
waduuu nayo milele.

6 Makunganya[25] sowohl wie Matschemba[26]
und ferner noch Bana Heri[27]
hatten zwar Lust am Rauben.
doch hatten sie keine Soldaten.
drum haben sie nur Dörfer beraubt:
Buschiri[28] selbst hatte keine Macht;
allmächtiger Gott, gib Kraft den Deutschen,
erhalte sie darin für ewig.

7 *bwana mkubwa kebiri*[11]
mzidishe ezi yake,
huruma[12] *ni kumwongeza*
atunze raia zake,
na wao kumsikiza
asemalo kulishika:
naomba kwako rabuka
waduuu nayo milele.

7 Dem großen Herrn, dem Höchsten[29],
vermehre ihm stets seine Macht,
und flöße ihm Mitleid auch ein,
er sorge für seine Untertanen
und sie mögen auf ihn hören
und das, was er saget, erfassen:
ich bitte zu dir, o mein Herr,
erhalte sie darin für ewig.

8 *rabi njalie*[13] *kuwa*
sultani wetu kaisa[14],
adui[15] *zake ondoa*
dole apate tongeza:
awamiliki Magoa[16]
pasiwe mwenyi kuwaza:
mwazidishe aziza
waduuu nayo milele.

8 O Herr, verleihe ihm Macht,
dem Herrscher von uns, dem Kaiser:
die feindlich gesinnt entferne von ihm,
um die Herrschaft in Ordnung zu halten:
auch über Goanesen er herrsche,
daß keiner sonst anderes denke:
geliebter Gott, füg' mehr ihnen zu,
erhalte sie darin für ewig.

9 *Jermani msharafu*[17]
kwa jaha[18] *na utijari*[19]*:*
baadaye[20] *hana hofu*[21]
ndani ya vita hodari:
hajaleta hitilafu[22]
bwana mkubwa shauri[23]*:*
mola wangu wasitiri[24]
waduuu nayo milele.

9 An Ruhm ist der Deutsche groß,
an Macht sowohl wie an Reichtum,
dazu noch ein Mann ohne Furcht,
und im Kriege tüchtig zu nennen:
er hat keine Unstimmigkeiten gebracht,
der große Herr, unser Amtmann:
o mein Gott, beschütze du sie,
erhalte sie darin für ewig.

[1] Der Beiname Hassan bin Omars, der im *kiyao* »Herrscher, Sultan« bedeuten soll. [2] Häuptling Matschemba. [3] ferner. [4] Der früher im Hinterlande von Saadani sich gegen die deutsche Herrschaft empörte. [5] Plünderung, Raub, Sklavenraub. [6] Soldat. [7] berauben. [8] Stärke, Kraft, Macht. [9] Bushiri bin Salim, der Anführer im großen Araberaufstande. [10] Bezwinger, Besieger (Allmächtiger). [11] groß. [12] Durch Metathesis von *rahme* Mitleid, Erbarmen gebildet. [13] bewirken, bestimmen. [14] Kaiser. [15] Feind. [16] Goanesen. [17] hoch sein, hervorragen, an Ruhm übertreffen. [18] Ehre, Ruhm, Macht. [19] Reichtum. [20] danach, nachher. [21] Furcht. [22] Verschiedenheit, Uneinigkeit. [23] Bezirksamtmann. [24] beschützen.

[25] Beiname Hassan bin Omars, der sich im Hinterlande von Kilwa zum Sultan aufgeworfen hatte. [26] Ein Wahiyao-Häuptling, der sich ständig gegen die deutsche Regierung auflehnte. [27] Bana Heri hatte sich zum Sultan von Uzigua gemacht und zeigte sich stets aufrührerisch gegen die deutsche Herrschaft. [28] Führer im Araberaufstand. [29] Dem Gouverneur.

10 *wajaze nguvu zakili*[1]
kwa watu na bombomu[2]
wapate na nyingi mali[3]*:*
pasiwe na mahasimu[4]
wavunje kula mahali[5]
kwa salasati[6] *ayamu*[7]*:*
raia watufahamu[8]*;*
wadumu nayo milele.

10 Erfülle mit starker Kraft sie stets.
an Leuten wie auch Kanonen.
damit sie viel Reichtum bekommen:
bewahre sie vor ihren Feinden.
sonst laß sie zerstören die Orte
in einigen wenigen Tagen:
die Untertan sind, die laß sie verstehn.
erhalte sie darin für ewig.

11 *bwana bwana kaisari*
aliyepawa na Muungu
akenda penyi hatari[9]
naye akapata fungu:
daima[10] *alahu mansuri*[11]
amwondolee utungu[12]
litukuke lake fungu:
wadumu nayo milele.

11 Dem Herrn und Gebieter und Kaiser
ward alles gegeben von Gott.
an den Ort der Gefahr begab er sich hin
und erhielt auch seinen Anteil:
ewig ist Gott der Sieger.
er halte von ihm die Betrübnis.
auf daß sein Teil immer größer werde:
erhalte sie darin für ewig.

12 *atamalaki visiwa*
atie zake bendera[13].
mamboye[14] *yaende sawa*
ajilipe na hasara[15]*:*
toka Shepu na Barawa
kusiwe mwenyi hasira:
umzidishe tajara[16]
wadumu nayo milele.

12 Die Inseln möge er beherrschen
und seine Flagge aufpflanzen.
und alles ihm zum Guten sich wenden.
für Verluste sich schadlos er halten:
von Shepu an bis nach Barawa hinauf
erleide keiner mehr Schaden:
vermehre ihnen den Reichtum.
erhalte sie darin für ewig.

13 *katamalaki Manyema*
baada Lindi na Nyassa.
hakuna mwenyi kusema
ote amewatakasa[17]*:*
kwa nguvu zake karima
na baraka yake Isa[18]*:*
waeneze makanisa[19]*:*
wadumu nayo milele.

13 Er hat von Manyema Besitz ergriffen.
danach von Lindi zum Nyassa:
da ist keiner, der noch reden will.
er hat sie dort alle gesäubert.
durch die Kraft des gütigen Gottes
und seinen Segen, des Jesus:
auch laß sie Kirchen ausbreiten:
erhalte sie darin für ewig.

14 *sultani kaisari*
toka kale maarufu[20]
ana wengi askari.
naye tena msharufu:
kaimiliki Misiri[21]
nao ni mji tukufu:
mzidishie latifu[22]
mdumu nayo milele.

14 Der Herrscher von uns, der Kaiser,
seit lange ist er berühmt.
Soldaten hat er sehr viele.
er selbst ist von edler Herkunft:
Egypten möge er beherrschen.
dies ist ein erhabenes Land:
und gib ihm noch mehr des Schönen:
erhalte sie darin für ewig.

---

[1] schwer. [2] Kanone. [3] Besitz. [4] Gegner. [5] Ort. [6] drei. [7] Tage.
[8] verstehen. [9] Gefahr. [10] dauernd, ewig. [11] Sieger. [12] *uchungu*
[13] Flagge. [14] *mambo yake.* [15] Schaden, Verlust. [16] Reichtum. [17] reinigen
[18] Jesus. [19] Kirche. [20] angesehen, bekannt. [21] Egypten. [22] anmutig, schön

15 *Bagamoyo na Pangani*
na jumla ya bandari[1]
Tangata na Saadani
kawajaza askari;
Kondutshi na Magogoni
hokumu[2] *zao hujiri*[3]*:*
wazidishie kahari
wadumu nayo milele.

15 Bagamoyo sowie auch Pangani
und all die übrigen Häfen.
Tangata und auch Sadani
hat mit Soldaten er gefüllt;
in Kondutschi und Magogoni
geschieht alles nach ihrem Gesetz:
allmächtiger Gott, füg' mehr ihnen zu,
erhalte sie darin für ewig.

16 *Mkwadja na Msasani*
namo watu wametiwa,
na Somanga fahamuni
mshahara[4] *wanapewa,*
tena kutoka kwa shani[5]
si kama za kuzingiwa:
ya rabi[6] *wajaze kuwa*[7]
wadumu nayo milele.

16 In Mkwadja und Msasani,
da setzte er Leute auch ein,
und dort in Somanga, versteht mich,
erhalten sie Lohn auch von ihm,
die in Würde und Ansehn einhergehen,
nicht als ob sie geduldet nur wären:
o Herr, verleih' ihnen Macht,
erhalte sie darin für ewig.

17 *itulie dola yake*
afunge na kufungua,
maadui waondoke
walio Tanga na Moa,
kula asi[8] *wamshike:*
tunakuomba molewa
wamiliki na rusiwa[9]
wadumu nayo milele.

17 O laß seine Herrschaft friedlich sein,
mit Einsperren und auch Befreien,
und laß seine Feinde sich wegbegeben,
die in Tanga sind und in Moa,
den Aufrührer laß ihn ergreifen;
wir bitten zu dir, du unser Herr,
daß sie herrschen in Ansehn und Würde,
erhalte sie darin für ewig.

18 *baada Wanga na Winde*
kuitia[10] *mkononi*
alitakalo watende:
tusiache na Buyuni:
raia zako tupende[11]
na sote tu miguuni;
akuzidishe manani[12]*:*
wadumu nayo milele.

18 Und Städte wie Wanga und Winde[15]
die mög' in der Hand er halten,
daß sie tun wie ihm es beliebt;
vergessen wir auch nicht Buyuni:
und uns deine Untertanen liebe,
dann sind wir all' zu deinen Füßen:
der wohltätige Gott füg' mehr dir noch zu:
erhalte sie darin für ewig.

19 *mji mkuu Kiwinje*
nkesha Daressalaama,
si[13] *Mohorro na Mfiji,*
sikia kweli nasema
imebakia Mapanji
basi hapo nimekoma:
wapate nyingi darama[14]
wadumu nayo milele.

19 Auch das alte und große Kiwinje[16],
nach Daressalaama die nächste,
vergiß nicht Mohorro und Mfiji,
höre die Wahrheit, die ich sage:
es ist nur Mapanji geblieben,
und damit bin ich zu Ende gelangt:
verschaffe ihnen großen Reichtum,
erhalte sie darin für ewig.

[1] Hafen. [2] Gesetz, Herrschaft. [3] sich ereignen, geschehen. [4] Monatslohn. [5] Würde, Ansehen. [6] Herr. [7] Macht. [8] Aufruhr. [9] fest gegründet stehen, gesetzt und würdevoll sein. [10] *i* auf *miji* bezüglich. [11] *utupende*. [12] Wohltäter. [13] nicht zu vergessen. [14] Geld, Reichtum.
[15] früher durch Sklavenhandel berüchtigte Orte. [16] Kilwa Kiwinje.

20 *ezi ya sasa nzuri*
na sote tumeshukuru[1],
zimeondoka jeuri[2]
na nyingi imo kufuru[3],
hakuna mwenyi kiburi[4]
wala shehi[5] *haizuru*[6]:
rabi wazidishe nuru[7]
wadumu nayo milele.

20 Die Regierung von heute ist gut,
und von Dank erfüllt sind wir alle,
geschwunden ist jetzt die Willkür
und überall herrschet Genugtuung:
es gibt keinen, der etwa stolz sei[4],
was selbst einem Scheiche[11] nichts
[schadet.
o Herr, füge mehr an Glanz ihnen zu,
erhalte sie darin für ewig.

21 *Tungi na Mikindani*
na Sudi shauri kwao:
kuna Kilwa Kisiwani
kisha na Kifumangao
kazitia mkononi,
hapana adui yao;
rabi wazidishe cheo
wadumu nayo milele.

21 In Tungi und Mikindani
und Sudi herrscht ihr Gesetz:
auch dort auf Kilwa Kisiwani,
und dann auf Kifumangao
da haben sie ihre Hände gelegt,
und keiner ist hier mehr ihr Feind:
o Herr, vergrößere ihre Stellung,
erhalte sie darin für ewig.

22 *na Uhehe kwa Mkwawa*
nguvu zake zimefika,
na mwenyewe kamtoa
askari kawaweka:
baazi[8] *watu kuua*
na wengine katoroka:
wasitiri[9] *kwa hakika*[10]
wadumu nayo milele.

22 Nach Uhehe selbst hin zu Mkwawa
ist seine Macht nun gedrungen,
ihn selbst hat er daraus vertrieben
und seine Soldaten dort eingesetzt:
eine Anzahl Leute wurde getötet
und andere von ihnen entflohen:
beschütze sie, Herr, in Wahrheit,
erhalte sie darin für ewig.

23 *Zigwa na Tanganyika*
bendera amesimama,
hata Konde kwa Wanyika
nako wamejenga boma,
hapana[11] *wasipofika*
hakumwacha Shabruma:
wazidishie neema[12]
wadumu nayo milele.

23 Von Zigwa bis zum Tanganyika,
da hat er seine Flagge gehißt,
im Konde-Land bei den Wanyika
auch dort hat er Festen gebaut:
kein Land gibts, wo sie nicht hinkommen,
Schabruma selbst hat er nicht vergessen,
daß mehr noch an Wohltat ihnen zu-
[kommen,
erhalte sie darin für ewig.

[1] danken. [2] Ungerechtigkeit, Bedrückung, Willkür. [3] Buße, Genugtuung. [4] Stolz. [5] Alter, Scheich. [6] schaden. [7] Licht, Glanz, Erleuchtung. [8] Teil, einige. [9] bedecken, beschützen. [10] Wahrheit. [11] zu ergänzen: mehr. [12] Wohltat.

[13] von den Deutschen. [14] einem Araber. [15] Sultan des Wahehe.

24 *kawatia maluwali*[1]
kwa Wahiyao no Wangoni,
msihokumu batili[2]
nyote[3] *awazuiani*[4].
na asiye kukubali[5]
hamsa wa esherini[6];
bwana unakupa morni[7]:
wadumu nayo milele.

24 Nun hat er seine Walis[25] verteilet,
bei Wahiyao sowohl wie Wangoni,
damit ihr nicht ungültig richtet
und er euch alle davor bewahre;
denn wer ihm nicht willfährig ist
bekommt seine fünfundzwanzig:
drum geb' ich dir schnell meinen Gruß:
erhalte sie darin für ewig.

25 *tafaku*[8] *amekusanya*
nazo zote za viasi[9],
kwa pamoja katanganya[10]
kwa baruti[11] *na risasi*[12],
wanapo kuzitawanya
musura[13] *hapo hukisi*[14],
tena hupiga upesi;
wadumu nayo milele.

25 Gewehre hat er gesammelt,
und zwar mit Patronen alle,
und diese sind zusammengemischt
aus Pulver sowohl wie aus Blei:
und wenn sie diese dann losstreuen
ist ihnen der Sieg ganz sicher,
auch pflegen sie schnell zu schießen:
erhalte sie darin für ewig.

26 *sasa mwenyi kunuzumu*[15]
jinale nilibaini[16]
ketwa Abdelkarimu
ibni[17] *Jemali Eddini:*
toka asili mwalimu[18]
na Mikumbi ni makani
karibu[19] *msikitini*[20]*:*
wadumu nayo milele.

26 Jetzt wird der Dichter nun selbst
seinen Namen euch offenbaren.
er heißet Abdelkerimu,
der Sohn des Jemali Eddini:
seit lange schon ist er Lehrer
in Mikumbi, seinem jetzigen Wohnsitz.
dort wohnt er ganz nah' der Moschee:
erhalte sie darin für ewig.

27 *mwana mzazi wa Lindi*
toka jadi[21] *na zamani,*
kabilaye[22] *Elmalindi*
kwao Kilwa Kisiwani;
hana safari[23] *ya Hindi*
wala Katschi kwa Banyani;
ya rabi utuwini[24]
wadumu nayo milele.

27 Von Geburt her stammt er aus Lindi,
allwo seine Vorfahren lebten.
sein Stamm ist der der Malindi.
in Kilwa Kisiwani zu Hause.
noch kennt er das Land nicht der Inder,
noch Katschi, die Stadt der Banyanen:
o Herr, so stehe uns bei.
erhalte sie darin für ewig.

[1] Statthalter, farbige Bürgermeister. [2] vergeblich, untätig, ungültig. [3] *ninyi nyote.* [4] *awazuie.* [5] annehmen, einwilligen. [6] 25 (Hiebe). [7] unser Gruß »Morgen«. [8] Gewehr, Flinte. [9] Suaheli Pluralbildung nach der ki-Klasse: Maaß, Patrone. [10] *changanya.* [11] Pulver. [12] Blei. [13] Hilfe, Beistand, Sieg. [14] messen, vergelten. [15] Verse machen. [16] deutlich zeigen, erklären. [17] Sohn. [18] Lehrer. [19] nahe. [20] Moschee. [21] Ahne. [22] Stamm. [23] Reise. [24] helfen, beistehen.

[25] farbige Bürgermeister.

Shairi la Guverneri. Gedicht an den Gouverneur.

Von einem unbekannten Dichter aus Mtangata.

1 *bwana mkubwa u wewe*
na inchi yako mwenyewe,
wala hako[1] *mwenginewe*
ambaye[2] *twamrizia*[3].

1 Du bist unser großer Gebieter
und das Land gehört dir zu eigen,
auch gibt's keinen andern weiter,
mit dem wir zufrieden so wären.

2 *wewe ndiwe bwana wetu*
uliyemiliki[4] *watu,*
jamii[5] *ya miji yetu*
sote tu wako raia[6].

2 Fürwahr du bist unser Herr,
der du herrschest über die Leute;
denn wir und sämtliche Städte
sind alle dir untertan jetzt.

3 *sote tu raia wako*
twafuata neno lako,
na kula amri[7] *yako*
tu wenyi kuisikia.

3 Wir sind dir untertan alle
und hören auf deine Worte,
auf jeden deiner Befehle
hören und horchen wir gerne.

4 *tena twakupenda sana*
kwa czi[8] *yako kufana:*
wazee hata vijana
pia tumefurahia[9].

4 Auch sehr wir alle dich lieben
mit deiner Macht und Erfolgen:
wir Alten sowohl wie die Jungen,
haben alle Freude empfunden.

5 *hokumu yako ni uzuri*
jamii tumeikiri[10],
fakiri[11] *na matajiri*[12]
wahokumu[13] *kwa sheria*[14].

5 Gut ist der Spruch deines Rechtes,
wir haben ihn alle gebilligt:
die Armen sowohl wie die Reichen,
stets richte so nach dem Gesetze.

6 *hakuna anyanganyaye*[15]
wala mtu apigaye,
na mtu aonewaye
hakiye[16] *wamtozea.*

6 Auf daß fortan keiner raube,
noch einer den andern erschlage,
auch daß keinen Menschen man sehe,
dessen Recht man ihm vorenthalte.

7 *sote tumefurahika*
ezi ulipoishika,
hatuna tena mashaka[17]
yote yametondokea.

7 Sehr waren wir alle erfreut,
als du übernahmst die Herrschaft;
wir haben nun nicht mehr Zweifel,
sie sind uns jetzt alle gewichen.

8 *tujaposafiri bara*
hatuna tena hasara[18],
ni fayida[19] *na tijara*[20]
ambayo yatungilia.

8 Selbst wenn wir ins Innere reisen,
so haben wir keinen Verlust mehr:
da gibt es nur Nutzen und Reichtum,
der uns nun zuströmen wird.

---

[1] *hayuko.* [2] veraltete Relativform. [3] zufrieden sein. [4] herrschen [5] all. [6] Untertan. [7] Befehl. [8] Macht. [9] freuen. [10] bestätigen, annehmen [11] arm. [12] reich. [13] entscheiden, richten. [14] Gesetz. [15] *anayenyanganya* [16] *haki yake.* [17] Zweifel. [18] Verlust. [19] Gewinn. [20] Reichtum.

Amani katika inchi yetu.

Friede in unserem Lande.

Von einem unbekannten Dichter aus Mtangata.

1 *nataka tunga shairi*[1],
liende Daressalaama
kwa bwana Guverneri[2]
anaye hokumu[3] *njema:*
jamii[4] *tumemkiri*[5]
waana kwa watu wazima,
kanaulaza[6] *mrima*
tangu juu hata pwani.

1 Ein Gedicht will ich jetzt machen,
nach Daressalam es gehe
zu unserem Herrn Gouverneur
und seiner guten Regierung;
wir alle haben ihn anerkannt,
die Kinder sowohl wie die Alten;
er hat das Land zur Ruhe gebracht
von oben her bis zur Küste.

2 *hata sisi mafakiri*[7]
roho zimetusimama,
kwani ujaposafiri
huko juu ya milima[8]
huoni tena jeuri[9]
ambaye akusukuma:
kanaulaza mrima
tangu juu hata pwani.

2 Selbst uns den sonst doch Armen
hat die Seele sich aufgerichtet,
denn wenn man ins Innere reiset
hinauf in die hohen Berge[18],
so findet man keine Willkür mehr
von dem, der dich hin- und hertreibt:
er hat das Land zur Ruhe gebracht
von oben her bis zur Küste.

3 *walio wakihasiri*[10]
wakaishika zuluma[11]
ote kanawadabiri[12],
sasa hawapati pima
kwa nguvu na utajiri
na ezi[13] *yake kuvuma;*
kanaulaza mrima
tangu juu hata pwani.

3 Und denen, die einst Schaden zufügten
den anderen, und Unrecht begingen,
hat er den richtigen Weg gezeigt,
sie können sich nicht mehr messen
mit seiner Kraft und dem Reichtum
und seiner Macht, die uns umrauscht:
er hat das Land zur Ruhe gebracht
von oben her bis zur Küste.

4 *kula aliye mahiri*[14]
aliye akijisema
leo ni kama hariri[15]:
wenda wakinyemanyema[16]
hawana pa kujisiri
wala pa kwenda kuejema[17],
kanaulaza mrima
tangu juu hata pwani.

4 Und jeder, der tüchtig sich dünkte,
und einst viel von sich sprach,
ist heute so weich wie Seide:
sie gehen und nähern sich zögernd,
sie wissen nicht wo geheim zu verhandeln,
noch wohin ihre Bitten zu tragen:
er hat das Land zur Ruhe gebracht
von oben her bis zur Küste.

[1] Gedicht. [2] Gouverneur. [3] Herrschaft, Regierung. [4] all. [5] bestätigen, annehmen. [6] zum Schweigen bringen. [7] arm. [8] gemeint sind die Gebirge am Kilimandscharo. [9] Gewalttätigkeit. [10] Schaden zufügen, Verlust zufügen. [11] Ungerechtigkeit, Bedrückung. [12] führen, leiten. [13] Macht. [14] sich auszeichnen, geschickt und tüchtig sein. [15] Seide. [16] langsam und zögernd sich nähern. [17] sich jd. mit Bitten nähern.

[18] nach dem Kilimandscharo.

5 *hasa*[1] *atoe amri*[2]
njoo wale[3] *hekima*[4],
effndi[5] *na asikari*[6]
kama simba wala[7] *nyama.*
kuwapo watahayari[8]
wana[9] *ukali mzima,*
kanaulaza mrima
tangu juu hata pwani.

5 Besonders wenn er Befehle ausgibt
so komm und besieh dir das Schauspiel:
die Effendis[18] sowohl wie Soldaten
sind wie Löwen, die Tiere fressen.
wenn dort du bist, wirst du sprachlos
[sein.
wie sie kämpfen mit völliger Wildheit:
er hat das Land zur Ruhe gebracht
von oben her bis zur Küste.

6 *hokumu yake ni zuri,*
ujapokuwa yatima[10]
ukenda hukusairi[11],
akakuuliza vema,
ukamweleza habari,
hata utakapokoma:
kanaulaza mrima
tangu juu hata pwani.

6 Seine Rechtsprechung ist gut,
selbst wenn du eine Waise bist
und hingehst und hast noch nicht gefragt,
so wird er dich in gutem befragen,
und du ihm dann alles erklären,
bis du zu Ende gekommen:
er hat das Land zur Ruhe gebracht
von oben her bis zur Küste.

7 *na hizo zake bandari*[12]
haziondoki satima[13],
na wingi wa manowari[14]
zijazo kula daima[15],
na kula penyi hatari[16]
yu enda akapegema[17]:
kanaulaza mrima
tangu juu hata pwani.

7 Und diese seine Häfen
sind gefüllt stets mit Dampfern
und einer Menge von Kriegsschiffen,
die immer wieder dorthin kommen:
nach jedem Ort, wo Gefahr nur droht,
da ist er, um selbst nachzuschauen:
er hat das Land zur Ruhe gebracht
von oben her bis zur Küste.

---

[1] besonders. [2] Befehl. [3] *utazame.* [4] Weisheit, Verstand. [5] Der schwarze Offizier. [6] Soldat. [7] *wanakula.* [8] erstaunt, bestürzt, sprachlos sein. [9] kämpfen. [10] Waise. [11] *saili*, fragen. [12] Hafen. [13] oder *sitima*, das engl. steamer; sie gehen nicht weg die Dampfer, d. h. die Häfen sind immer voll Dampfer. [14] engl. man of war. [15] immer. [16] Gefahr. [17] nachschauen.

[18] Die farbigen Offiziere.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei

PJ
5
B5
Jg.21

Berlin. Universität
Ausland-Hochschule
Mitteilungen

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

AND BOUND
BY
UNIVERSITY
OF TORONTO
PRESS